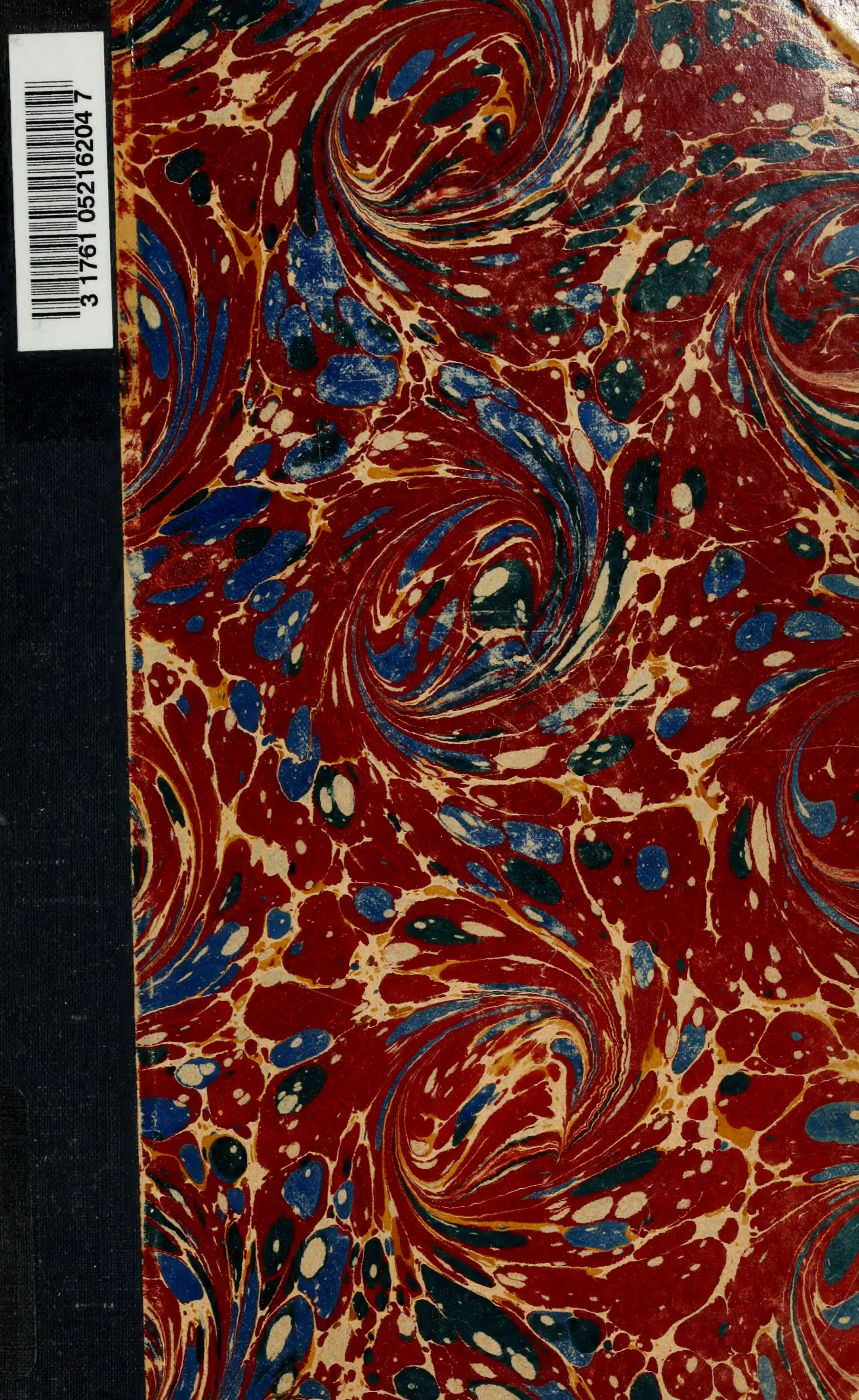
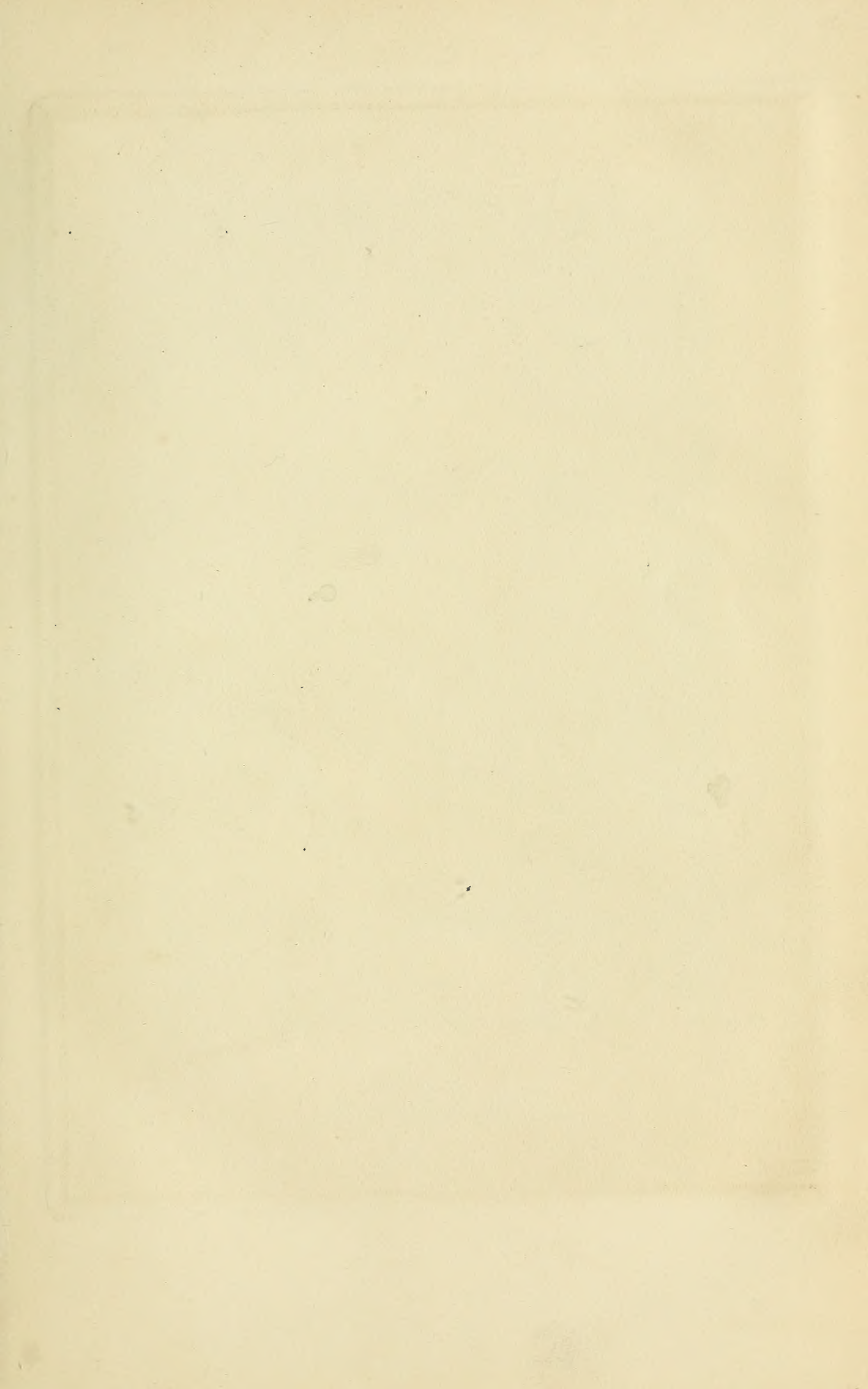
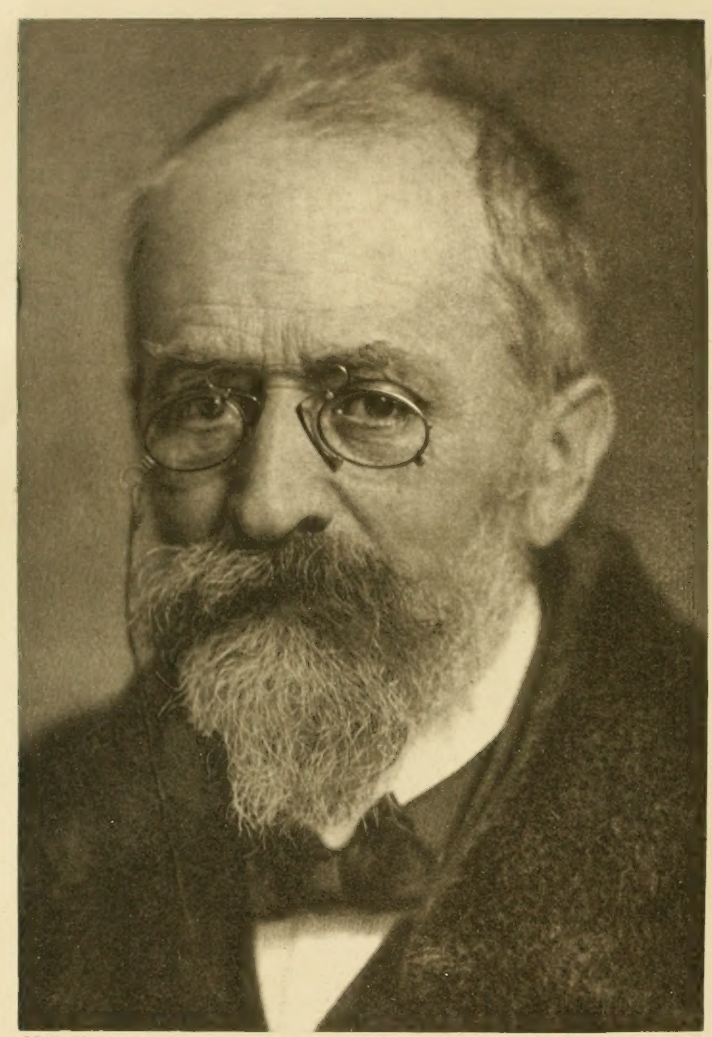


3 1761 05216204 7





J.C. Hinrichs, Leipzig. Hel. u. impr. Meisenbach Riffarth & Co. Leipzig.

Fritz Hommel

ORIENTALISTISCHE STUDIEN

FRITZ HOMMEL

ZUM SECHZIGSTEN GEBURTSTAG

AM 31. JULI 1914

GEWIDMET VON

FREUNDEN, KOLLEGEN UND SCHÜLERN

ERSTER BAND

162793.
6.6.21.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1917

Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.) 1916.
21. Jahrgang

Hochverehrter Herr Professor!

Ihr sechzigster Geburtstag gibt Ihren Freunden und Schülern einen willkommenen Anlaß, Ihnen ihre Verehrung und Dankbarkeit zum Ausdruck zu bringen.

Seit 40 Jahren stehen Sie nun in der wissenschaftlichen Arbeit, seit mehr als 35 Jahren im akademischen Lehramt. Überaus groß ist die Zahl der Schüler, die bekennen, Ihnen das Beste zu verdanken. Sie sind Ihren Schülern allzeit ein väterlicher Freund, ein unermüdlicher Berater, ein selbſtloser Förderer ihrer Studien gewesen und gar manchem Jahrzehnte hindurch geblieben. In herzlichſter Anhänglichkeit und Dankbarkeit denken sie alle in diesen Tagen Ihrer, den sie gerne, scherzhaft, aber doch vielsagend, „Vater Hommel" nennen.

Wenige von den Fachgenossen sind so wie Sie, hochverehrter Herr Professor, allezeit mitten drin und in der vordersten Reihe im Kampfe der Meinungen gestanden. Nichts sind Sie Ihr Leben lang weniger gewesen als ein Nachbeter fremder Meinungen. Stets sind Sie Ihre eigenen Wege gegangen, unbekümmert um die Anerkennung von heute oder morgen, um den Beifall oder die Gunst der zufällig heute Einflußreichen und Maßgebenden. So haben Sie ganz natürlicherweise auch oftmals bitter empfinden müssen, daß Ihre Arbeit nicht ſo anerkannt wird, wie sie es

verdient hat. Das ist ja das Los aller derer, die ihre eigenen Wege gehen und der Wissenschaft neue Bahnen öffnen.

Sie dürfen sich aber trotzdem der herzlichsten Sympathie der überwiegenden Mehrzahl der Fachgenossen erfreuen, und für uns Freunde ist es eine große Genugtuung, daß es uns möglich war, aus Anlaß Ihres sechzigsten Geburtstages eine freudige Kundgebung dieser Sympathien zu veranlassen.

42 Schüler und Fachgenossen nämlich haben sich vereinigt, Ihnen, hochverehrter Herr Professor, als Zeichen ihrer Verehrung und Dankbarkeit eine Festschrift zu überreichen und die Vorderasiatische Gesellschaft, zu deren ältesten und geschätztesten Mitgliedern Sie zählen, hat gerne ihre „Mitteilungen" zur Veröffentlichung dieser Festschrift zur Verfügung gestellt. Im Frühjahr 1915 soll sie erscheinen.

Sie werden manchen werten und geschätzten Namen unter den Mitarbeitern missen. Die Herren, welche die Organisation der Festschrift in die Hände genommen haben, haben gewiß, aber in jedem Fall ohne Absicht, manchen bei der Einladung übersehen, der gerne sich beteiligt hätte. Einige Fachgenossen waren lediglich durch äußere Gründe an der Mitarbeit verhindert. Joseph Halévy „voudrait cordialement rendre cet hommage à son excellent ami Hommel. Malheureusement il est très malade et ne sait même pas s'il vit jusqu'à Décembre 1914". Monsieur Lagrange ist „tout à fait sympathique à l'idée d'honorer les beaux traveaux de monsieur Hommel"; in seinem Auftrag wird Mons. Dhorme als Vertreter der École Biblique Française de Jerusalem durch einen wissenschaftlichen Beitrag „son estime et son admiration pour le savant professeur" zum Ausdruck bringen. Joseph Hell wird Ihnen ein selbständiges Buch widmen und hat nur deshalb auf die Be-

teiligung an der Festschrift verzichtet. A. Ungnad endlich lehnt aus prinzipiellen Gründen jede Beteiligung an einer Festschrift ab und konnte, obwohl er Sie „sehr hoch schätzt", auch in diesem Falle keine Ausnahme machen.

So bitten denn wir 42 Freunde und Schüler Sie, verehrter Lehrer und Meister, an Ihrem sechzigsten Geburtstag die Widmung unserer Festschrift freundlich annehmen zu wollen, mit der wir uns vor der Öffentlichkeit freudig und dankbar zu Ihnen bekennen.

Bork Breitschaft Dhorme Dombart Dyroff
Ebeling Figulla Förtsch Goettsberger Gratzl
Haffner Hehn Hilprecht Hüsing Jeremias King
Landersdorfer Langdon Lindl von Luschan
Mayrhofer Meißner Musil Niebuhr Nielsen Paffrath
Pinches Röck Sayce Scheil Schultz Steinleitner
Streck Süßheim Thureau-Dangin Unger Virolleaud
Weber Weidner Witzel Wutz Zimmern.

Da keine Möglichkeit bestand, die oben abgedruckte Adresse allen an der Festschrift beteiligten Herren rechtzeitig im Wortlaut bzw. im Original zugänglich zu machen, hat das vorbereitende Komitee die Zustimmung der Beteiligten stillschweigend voraussetzend, ihre Namen unter die am 31. Juli 1914 überreichte Adresse gesetzt. Als Antwort lief Mitte September 1914 folgendes vom 14. September datierte Dankschreiben ein, das auf Wunsch des Gefeierten hier abgedruckt wird:

Hochverehrte Herren und liebe Freunde!

Sechs für unser Vaterland und die Wissenschaft inhaltschwere Wochen liegen zwischen der mich so überaus ehrenden Zuschrift vom 30. Juli, die mir Ihre Festschrift ankündigte, und heute. Sonst hätte ich längst die Feder ergriffen, um, was ich jetzt nachhole, Ihnen allen (die unerreichbaren natürlich ausgenommen) meinen allerherzlichsten Dank auszusprechen. Und wenn infolge der ungünstigen äußeren Verhältnisse die geplante Festschrift gar nicht zu Stand kommen sollte, oder doch nicht in dem

geplanten Umfang und wohl ziemlich später als in Aussicht genommen war, so bin ich doch schon durch die schöne, mich für so manche Zurücksetzung reichlich entschädigende Absicht auf das tiefste gerührt.

Der herzlosen und egoistischen englischen Politik haben wir es zu verdanken, daß unsere schöne internationale Wissenschaft, die einer stolzen Friedenspalme gleich uns Schatten und Gedeihen spendete, auf lang hin zertrümmert daliegt; sie zerfällt nun wieder in einzelne Schößlinge, von denen glücklicherweise unser deutscher alle anderen schon jetzt überragt. Aber tief bedauerlich ist es doch, und ich bin nicht so chauvinistisch, um nicht schmerzlich davon berührt zu sein, daß nun meine englischen und französischen Fachgenossen, die sicher nie diesen Krieg gewollt haben, an der Festschrift voraussichtlich sich nicht beteiligen werden, bzw. sich nicht beteiligen können.

Um so wärmer aber danke ich nochmals den vielen deutschen Freunden und Schülern für ihre freundlichen, mir so wohltuenden Glückwünsche und bitte mir noch zu verzeihen, daß es so verspätet geschieht. Meine Schüler, die heranzuziehen mir vergönnt war und die ich stets für unsere schöne Wissenschaft zu begeistern versuchte, waren von jeher mein Stolz und meine Freude, und die mir von ihnen bewahrte Anhänglichkeit schätze ich höher als jede andere Ehrung; das wollte ich hier zum Schluß noch besonders aussprechen.

Der Vorderasiatischen Gesellschaft noch besonderen Dank, daß sie sich zum Herold der an mich gelangten Kundgebung gemacht und auch die Festschrift unter ihre Fittiche genommen hat.

Auf frohes Wiedersehen nach — gebe es Gott — stets für uns siegreich verlaufenen Kriegsmonaten

Ihr dankbar ergebener

Fritz Hommel



Vorbemerkung.

Die Beiträge sind, soweit es möglich war, sachlich geordnet. Der Erste Band bringt die assyriologischen Arbeiten, es folgen Aufsätze zur allgemeinen Religionsgeschichte, zwei ägyptologische Beiträge bilden den Schluß des Bandes. Der Zweite Band wird an erster Stelle Aufsätze zum Alten Testament, dann religionsgeschichtliche, arabistische, turkologische Studien und zuletzt Aufsätze aus verschiedenen Forschungsgebieten, die sich einer anderen Gruppe nicht gut einfügen ließen oder verspätet eingelaufen sind, bringen.

Wie schon in der Adresse angedeutet wurde, sind bei der ersten Einladung zur Beteiligung an dieser Festschrift manche Fachgenossen übersehen worden, die gerne einen Beitrag geliefert hätten.

Nachträglich haben die Herren Bang, Bernhart, Caspari, Deimel, Dirr, Eisler, Erman, Graf, Hartmann, Heiler, E. Hommel, Kinscherf, Lehmann-Haupt, Peiser, Perles, Schroeder, Sethe, Sobernheim, Weissbach Beiträge zugesagt. Dagegen sind durch den Krieg einzelne Herren an der Fertigstellung der versprochenen Beiträge gehindert worden, so in Deutschland die Herren Breitschaft, Figulla, Hilprecht, Mayrhofer, Ranke und Steinleitner.

Der Krieg bringt es mit sich, daß wir uns auf die Mitwirkung der deutschen Fachgenossen beschränken mußten. Der Vollständigkeit wegen seien hier die Arbeiten genannt, die aus dem jetzt feindlichen Ausland in Aussicht gestellt waren: Dhorme hatte versprochen „Quelques notes philologiques sur le livre de Job“, Sayce wollte handeln über „The Hittite element in the history of western Asia“, die Herren L. W. King, St. Langdon, Pinches, Scheil, Thureau-Dangin und Virolleaud hatten sich die Wahl des Themas vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis des I. Bandes.

Kunsthistorische Studie zum Babelturm-Problem.

Von

Th. Dombart.

Mit 2 Tafeln.

Mit meiner Arbeit über die Zikkurrats (München 1915), die altorientalischen Tempeltürme, habe ich zwei Fundamentaltatsachen wohl überzeugend festgelegt: erstens, daß die Zikkurrats ihrer Grundidee nach bergartige Götterthrone vorstellen, und dann, daß die äußere Gestaltung dieser wuchtigen Sakraltürme sich in zwei Haupttypen entwickelt hat: erstens im „Stufenturm“ mit kräftigen horizontalen Geschoßabsätzen und Freitreppe, und zweitens im „Schneckenturm“ mit einer um das Massiv sich emporwindenden Außenrampe. Eine „barocke“ Kompositform verwendete dann im Unterteil Stufenabsatz mit Freitreppe, während die Oberpartie das Rampenschema benützte. („Zikkurrat“, S. 50/51 und S. 77/78.)

Die Zikkurrat katexochen, d. h. der Vertreter aus dem Riesengeschlecht dieser Thronberge, der allgemein bekannt wurde und blieb bis auf den heutigen Tag, das ist der „Turm von Babel“, der seine aus der biblischen Geschichte und parallelen Berichten jedermann geläufige Berühmtheit freilich in recht mißverstandener Weise oder via Usurpation des Götterthrones durch Menschenfürsten erlangte, als Symbol bestraften menschlichen Wahnwitzes, als abschreckender „Turm des Hochmuts“ oder Unglaubens (vgl. Rufinus, Baron. Annal. eccl. I S. 348/49 und Augustin, De civ. Dei, Vol. II lib. 16, 4, Ausg. B. Dombart Leipzig 1905 S. 129).

Die Gesichtspunkte nun, unter denen in altchristlicher Zeit biblische Erzählungen zu bildlicher Darstellung ausgewählt wurden,

brachten es, wie mir Herr Professor Ficker-Straßburg liebenswürdigerweise ausdrücklich bestätigt, mit sich, daß künstlerische Vorwürfe wie „der Turmbau zu Babel“ zunächst ziemlich seitab liegen blieben. Immerhin gelang es mir, als älteste Illustration der Turmbaugeschichte ein Elfenbeinrelief aufzutreiben (Abb. 1), dessen Vorbilder jedenfalls recht ansehnlich weit zurückreichen müssen, wohl bis ins vierte oder fünfte Jahrhundert, und aus dem Orient stammen dürften, dem ganzen Habitus nach zu schließen. — Und seit jener Zeit hat sich die Phantasie vieler Künstler des Turmbaumotivs bemächtigt, wenn auch merkwürdigerweise nicht immer die Meister, von denen man es vielleicht gerade erwarten könnte, wie z. B. vom gewaltigen Künstler-Ingenieur Michelangelo.

Technisch interessant ist es nun, zu beobachten, wie zu den verschiedenen Zeiten die verschiedenen Formtypen der Turmarchitektur zur Verwendung kamen. — Man würde zunächst vermuten, daß anfangs gleich der Schneckenturmtyp oder die Stufenturmgestalt üblich gewesen sei, da wenigstens letzteresTurmschema noch sehr geläufig war in frühchristlicher Zeit. Bezeichnenderweise finden wir aber diesen Typ dortselbst reserviert für die Wiedergabe symbolischer Leuchttürme, im Anschluß an den berühmten technisch-weltlichen Abkömmling der Zikkurrats, den Pharos von Alexandreia. Und wie lange sich diese Übung hielt, mag nebenbei eine merkwürdige Darstellung beweisen (Abb. 2) auf einer gußeisernen Ofenplatte aus der Zeit des „Großen Kurfürsten“, die sich auf dessen kolonisatorische Bestrebungen bezieht („Brandenburgia“ 1904/05 S. 98). Der mißdeutete „kastellartige Felsen“ ist dort natürlich nichts anderes als ein vierstufiger Leuchtturm „nach Art des Pharos“ (vgl. „Zikkurrat“ S. 55).

Als der bis jetzt tatsächlich vorhandene älteste Turm-Typ auf christlichen „Babelturmbildern“ erscheint dagegen ein Architekturgebilde, genau wie der prismatische Wachtturm Syriens oder der Campanile Italiens. Diese schon oben angeführte Darstellung (Abb. 1) findet sich in einem Zyklus von Elfenbeinbildern der Kathedrale zu Salerno und soll aus dem 11. Jahrhundert stammen, zeigt aber in ihrem typischen Gepräge jedem Beschauer ihren viel älteren, östlichen Vorwurf. Durch gütige Vermittlung von Herrn Univ.-Prof. L. Correra in Neapel bin ich in der Lage, eine photographische Ansicht des Bildwerks zu geben. — Auch später noch

begegnet uns dieses Campanileschema des babylonischen Turms, so als Steinreliefbild am Glockenturm (sehr bezeichnend!) von S. Maria del Fiore zu Florenz (A. Venturi, Storia dell'arte italiana, Milano 1901/06 IV S. 452/3) und auf den Fresken des Benozzo Gozzoli am Campo santo zu Pisa, ca. 1468.

Andrea Orcagna dagegen (1308—1368) stellte bei der Illustrierung von Dante's „Hölle" in S. Maria Novella zu Florenz den Babelturm zum Zeichen des Hölleneingangs bereits als siebenstöckigen, quadratisch fundierten Stufenturm dar (Abb. 3), ebenso wie Magister Johannes de Ravenna, gleichfalls zu Anfang des 14. Jahrhunderts, in seiner „Genesis"; nur daß der sich mit vier Stockwerken begnügte („Bibbia Hamilton" im Berliner Kupferstichkabinett; Abb. siehe „L'arte" 1905 S. 7). In der „Cosmographie" von Sebastianus Munsterus (2. Aufl. 1564, S. 41) ist der Babelturm im Bau dargestellt, gestuft, zylindrisch, mit angefangenem fünften Stockwerk. (Über diese Stufen-Zylinder-Form im alten Orient vgl. „Zikkurrat" S. 2/3, 29, 59, 65 und 76.)

Ein schließlich verwandtes, achtstöckiges Rundturmschema bietet auch noch die Darstellung auf einem italienischen Majolikateller (von ca. 1560) im Saal 23 des Nationalmuseums zu München.

Viel phantastischer denkt sich den Architekturapparat des gewaltigen Babelturms eine Gruppe von Malern, die unter sich zusammenhängen. Sie türmen in mehr oder minder kunstvoller oder glaubhafter Weise Massen auf, die im ganzen ein annähernd konisches Gefüge abgeben, doch deutlich Stufenabsätze zeigen. So Mathys Cock (1509—43) im Wiener Hofmuseum; L. van Valkenborch (1530—1625) in der alten Pinakothek zu München (abgebildet in „Der Jugendfreund" Stuttgart 1912 Nr. 27); und am gewaltigsten und konstruktivsten Peter Breughel (ca. 1560) im Wiener Hofmuseum (Abb. 4). — Als chaotische Masse, unarchitektonisch empfunden, zeigt den „Turm von Babel" eine moderne Radierung von Windhager (München).

Doch ganz in der Stille bahnte sich, bisher erst nachweislich seit Beginn des 15. Jahrhunderts, der Rampenturm seinen Weg. Hermann Thiersch hat im Nachtrag zu seinem „Pharos" (Leipzig 1909) bereits auf die älteste bekannte Darstellung dieses Schemas hingewiesen als vorhanden im „Stundenbuch" des Herzogs von Bedford, etwa aus dem Jahre 1423 (Reproductions from illuminated

manuscripts. Series III. London 1908). Ohne sich auf die Wirklichkeitsvorlage der eventuellen Skizze eines Orientpilgers oder auf eigenes Erschauen eines der orientalischen Schneckentürme zu stützen, dürfte es lediglich den Versuch bieten, den Beschreibungen etwa eines Benjamin von Tudela, damals vielleicht auch schon eines Herodot, in eigener Phantasie Ausdruck zu verleihen. Der Darsteller kommt dabei (Abb. 5) zu einer dreifach in Balkonkränzen absetzenden, also wirkliche quadratisch-prismatische Stockwerke verbindenden Wendelrampe im Sinn der Uhrzeigerdrehung; (gewisse Ähnlichkeit könnte man höchstens beim Tulun-Minâre zu Kairo finden). Zu einer im Prinzip gleichen Lösung wie das „Stundenbuch", nur unter Anwendung der Rundform und von vier Geschossen, aber auch mit Aufgängen im Sinn der Uhrzeigerdrehung, kommt noch der Babelturm-Darsteller in „Biblia, d. i. die ganze heilige Schrift", Tübingen. Cotta 1730, wobei ich auch an einen Turm erinnern möchte, den Merian auf seinem Stich von Montpellier (Top. Gall. 1661) ähnlich und gleichgerichtet einzeichnete, während gerade er sonst die Rampen entgegengesetzt dem Sinn der Uhrzeigerdrehung hochgehen läßt, so bei einem Leuchtturm und bei einem Niniveturm, in „J. W. Zinckgrefens Hundert' Sinnen-Bildern", Frankfurt 1698, Nr. 43 und Nr. 93 (in Hommels Besitz). Weitere Rampenturmbilder vor und nach Merian wie im Breviarium Grimani (III. 2. S. 395) ca. 1500 (Abb. 6), dann auf einem Kupferstich von Callot, „Das Weltentheater", aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts (im Besitz des Verfassers) (Abb. 7), auf einem Ölgemälde von Frans Francken d. J. (Mitte des 17. Jahrhunderts), das zurzeit im Kunsthandel ist, (zuletzt bei Hermann Einstein, München, der mir auch die Einsichtnahme gestattete,) (Abb. 8) und im „Album Biblique" (Paris ca. 1830 Taf. V) nach einem mir unbekannten „ersten Meister" bieten Rampenaufgänge im Gegensinn der Uhrzeigerdrehung und dabei alle die kontinuierliche Schnecke, im Breviarium Grimani die „gebrochene", Tangentenspirale, (wie bei den Türmen in Chorsabad und Firuzabad), sonst immer die Rundspirale (wie zu Samarra und Abudolaf). Die Darstellung des babylonischen „Schneckenturms" in Hübners Biblischer Geschichte (gegen 1800), die K. E. von Baer in seiner Selbstbiographie (1865 S. 43) erwähnt, ist mir nicht zugänglich, doch scheint sie ein gestuftes Zylinder- oder Konusschema zu haben. Die

späte Turmbaudarstellung von Julius Schnorr von Carolsfeld („Bibel in Bildern“ 1852/60) bietet auch die Rundspirale, aber im Sinn der Uhrzeigerdrehung, während die wenig jüngere in der „Volksbibel“ von G. König und J. Thäter wieder die andere Windung darstellt, ebenso, wie Rochegrosse eckig auf seinem Nebukadrezarbild (Museum v. Lille).

Speziell bei dem Callotschen Turm ist eine so auffällige Ähnlichkeit mit dem Samarra-Minâre (Abb. 9) zu konstatieren, und die Vertikalrillen erinnern so lebhaft an die Zikkuratverbrämung zu Chorsabad oder an das Sockelornament zu Abudolaf, daß man schwer an ein reines Phantasiegebilde glauben kann. Mindestens dem ersten, vielleicht unbekannten Schöpfer dieses Schnecken-Turmbildtypus muß eine Reiseskizze oder eine sehr eingehende Schilderung der orientalischen Schraubentürme zur Hand gewesen sein, oder der Verfertiger des ersten solchen Bildes, vielleicht ein Mönch oder Pilger, hatte selbst günstige Gelegenheit gehabt, diese orientalischen Türme und Turmruinen zu sehen und zu studieren, vielleicht gar in dem gutgläubigen Wahn, die Malwije, der „antediluviale“ Turm zu Samarra, sei der Babelturm. — Daß die „Stockwerke“, richtiger Schraubengänge, auf den Bildern der Zahl nach nicht mit Samarra übereinstimmen, tut natürlich nichts; denn man hatte wohl nur das System im Auge. Und außerdem sind alte Reiseskizzen vielfach ungenau. So existiert z. B. gerade von Samarra eine 1857 von Jones veröffentlichte Skizze des Schneckenturms, die sieben Schraubenstockwerke oder Schraubenumgänge bietet, gegen fünf, bzw. sechs der Wirklichkeit (siehe Abb. bei Thiersch, Pharos 1909 S. 53). Und selbst wo Maße vorliegen, gibt's Irrtümer, wie z. B. ein Vergleich der Maßaufnahme und der Photographie des Schnecken-Minâres von Abudolaf klar macht bei de Beylié (Prome et Samarra 1907, S. 119); denn die Schraubenstockwerke der photographischen Zuverlässigkeit sind um ein Mehrfaches größer, d. h. höher denn auf de Beyliés Maßzeichnung.

Die uns ganz oder als Ruinen erhaltenen Schneckentürme von Chorsabad, Firuzabad, Samarra, Abudolaf und Kairo bieten, wie schon gelegentlich („Zikkurrat“ S. 29/32) erwähnt, sämtlich die Aufgangsschnecke im Gegensinn der Uhrzeigerdrehung. (Bemerkenswert ist dabei im einzelnen noch, daß in Samarra die kleine Innentreppe des Gipfelpavillons die Drehrichtung der Außen-

rampe fortsetzt, während in Kairo beim Tulun-Minâre, dem bewußten Abkömmling von Samarra, der alte Bestand des Oberteils nimmer erhalten ist, beim jungen Aufbau aber, offenbar aus Instinktlosigkeit und Achtlosigkeit, die Innentreppe die entgegengesetzte Richtung bekam zu der Außenschnecke. (Vgl. auch die kleine obere Schneckentreppe auf einem mexikanischen Aquaedukt-Wachturm, bei dem die Sache umgekehrt ist, unten Innentreppe, oben Außentreppe. The National Geogr. Magazine, June 1914 S. 626.) Bezeichnend ist auch, daß die bekannten antiken gewundenen Monumentalsäulen zu Rom und Konstantinopel alle, ebenso wie ihre moderne Nachbildung zu Paris, die gleiche Aufwärtswindung zeigen wie unsere Orienttürme. (Kaufmann, H. d. chr. Arch. 1913, S. 516. Birt, die Buchrolle, S. 272 ff.)

Daß die Kenntnis des realen Baubestandes der alten Schneckentürme Männer von sachlichem Wirklichkeitssinn und sicherem Instinkt bei versuchten Turmrekonstruktionen zur Anwendung des in natura konstant vorliegenden Rampenlaufs im Gegensinn der Uhrzeigerdrehung führte, das zeigen mit Evidenz etwa die Pharosrekonstruktionen mit Außenschnecke bei Ebers („Ägypten“ I S. 1), sowie bei Herzfeld („Samarra“), oder die Babel- (bzw. Borsippa-) Turm-Rekonstruktion de Mélys (Revue archéol. III[e] série. 37. 1900), während original-sachlich unfundierte Phantasiebilder die Rampen offenbar gerne im Sinn der Uhrzeigerdrehung hochführen, wie z. B. der phantastische Babelturmkupferstich von der Hand des Jesuitenpaters Athanasius Kircher (1601—1680) im Berliner Kupferstichkabinett lehrt (Abb. siehe H. Krämer, Weltall und Menschheit V S. 120), beim Hauptturm wie bei den Hintergrundtürmen. In diesem Sinn ist es besonders auffällig, daß auch der phantasiebeherrschte Chipiez, obwohl er die Place'sche Sargon-Zikkurrat seinen Rekonstruktionen des Turms mit kontinuierlicher Rampe zugrunde legte, bei seinem aus dem Handgelenk gezeichneten Schaubild die Rampe umgekehrt laufen läßt als in Chorsabad, also wieder im Sinn der Uhrzeigerdrehung (Perrot et Chipiez, histoire de l'art II 391), während gegensätzlich dazu Franz von Reber, der sich instinktsicher und nüchtern an den architektonischen, ihm gesichert erscheinenden Baubefund von Chorsabad hält, es vielleicht gar nicht beachtete, daß seine Grundriß- und Schaubildrekonstruktion zu dem „Rampen-

turmrelief" des Marduk-pal-iddin-Steins (ca. 1100 v. Chr.), soweit die Rampenrichtung in Frage kommt, mit eben dieser Darstellung im Widerspruch steht (Zeitschr. f. Assyriol. 1886 S. 175). Auch Hinke (A new boundary stone, Philadelphia 1907) und Greßmann (Altoriental. Texte und Bilder, Tübingen 1909) übernahmen von Rebers Zeichnung, ohne der Unstimmigkeit gewahr zu werden. (Nebenbei sei hier festgestellt, daß das vermeintliche Rampenschema dieses Grenzsteinbildes als ungenaue Zeichnung durch die jetzt vorliegende Photographie erwiesen wird, sodaß ein Stufenturmschema vorliegt. King, Bab. Boundary Stones London 1912, Pl. XLI.)

Und während der Architekt Borromini (ca. 1660), sei es angeregt durch Autopsie, sei es durch malerische Vorwürfe, den Kuppelturm von San Ivo alla Sapienza zu Rom (Abb. 10) in eine vier- bis fünfgängige barocke Rampenschnecke auslaufen ließ, die entgegen dem Sinn der Uhrzeigerdrehung nach oben führt, hat sein Schüler, der Theatinermönch Guarino Guarini, in der Glockenturmendigung von S. Gregorio zu Messina den Meister wohl ideell nachgeahmt, aber entweder in beabsichtigter Variierung des Motivs die Drehungsrichtung der Hauptschnecke geändert, (die vier kleinen Eckschnecken jedoch bieten beides) oder die Idee wieder nur zeichnerisch aus dem Handgelenk ohne besondere Überlegung zu Papier gebracht und so die Veränderung verursacht (Abb. bei Gurlitt, Barock in Italien S. 365 und 449). — Sehr bezeichnend ist dann noch, wieder mit einer entgegen dem Sinn der Uhrzeigerdrehung emporführenden, ca. 1,20 m breiten Außenschnecke, der Oberteil des 1749 von Baumeister L. de Thurah erbauten Glockenturms der Vor Frelsers Kirke in Kopenhagen (Abb. 11). (Man vergleiche übrigens die frappierende Ähnlichkeit dieses Turmes mit der Pharosrekonstruktion bei Ebers, Ägypten I S. 1.) Woher der Architekt die Anregung dazu bekommen hatte, wissen wir nimmer; vielleicht auf Reisen, in Italien oder im Orient selbst, oder durch Bilder, wie das ja oft vorkommt; das Nächstliegende wären vielleicht Delfter Porzellanplättchen, deren Malereien, wie mir Hermann Thiersch sagt, den Schneckenturm kennen sollen. Ernst Krause erwähnt in seinen „Trojaburgen" (Glogau 1893 S. 108) ebenfalls, die Schneckentürme fänden sich speziell in der deutschen und niederländischen Kunst. Und wie sehr überhaupt das Schneckenbergmotiv seinerzeit

in Mode kam, erhellt aus der mehrfachen und vielgestaltigen Verwendung. So zeigt z. B. eine Darstellung des Tropaions Augusti (bei Monaco) im „Theatrum Pedemontii de Gioffredi" vom Jahr 1682 statt des oberen Stufenkegels den Schneckenkonus mit Windungen entgegen dem Sinn der Uhrzeigerdrehung (Abb. in Z. f. G. d. Archit. 1911/12 S. 70). Althollländische Giebelspieße ein Gleiches, 1648. (Denkmalpflege 1906 Nr. 4, S. 27; wobei auch zu vergl. C. Schuchardt, Babelturm und Irminsul, 1904.) Ebenso die „Schneckenberge" und Pavillons in Lustgärten, wie Goethe einen im Schloßgarten zu Weimar erwähnt, wie einer im Englischen Garten zu München entstand (Monopteroshügel), oder im Lustgarten des Herrn von Schweyger zu Oberwiesenfeld bei München (Abb. bei Lentner, Bibl. Bav. 4. Folge, 2. Teil, Lagerkat. XV 1913, S. 114/15), oder im Park von Sanssouci (Abb. in d. „Z. f. Bauwesen" Berlin 1908). Erinnert sei auch noch an die „Wurmhügel" oder „Babylone" Westfalens, des Rheinlands, Englands, Österreichs und Rußlands, sowie an die schlangenumwundenen Burgen auch in Skandinavien und Persien (Verh. d. 28. Vers. Deutsch. Philol., Leipzig 1873, Deutsch-Roman. Sekt. S. 201 und E. Krause, Trojaburgen S. 107 und 199). Nicht weniger gehören hierher die chinesischen Pagoden mit äußeren Wendelaufgängen (Gurlitt, G. d. K. I, S. 243 und 384/85), die in praxi, soweit kontrollierbar, ebenso verlaufen wie die Samarraturmrampe usw., aber auf einem Guaschbild des 18. Jahrhunderts, wo solch ein chinesischer Tai- oder Hu-Turm dargestellt wird, wieder anders herum gezeichnet sind, d. h. im Sinn der Uhrzeigerdrehung (Pauthier, Chine ancienne, Paris 1837, abgebildet auch im „Pharos" S. 145).

Wo wir also hinschauen: die durch altüberlieferte tatsächliche Baubefunde architektonisch sich gebunden fühlende, gewissenhafte und instinktsichere Darstellung scheint die Rampenaufgänge entgegen dem Uhrzeigerdrehungssinn zu bevorzugen, während die sozusagen aus dem Handgelenk gezeichnete Rampe gern entgegengesetzt verläuft.

Auffallend ist unter diesem Gesichtspunkt die Tatsache, daß schon das ganze Altertum die Spirale im Sinn unserer Turmgrundrisse sichtlich bevorzugt und sogar bei symmetrischseinwollenden Ornamenten gleichgerichtete Spiralen bietet, die bis zur Ungeheuerlichkeit führen, wie schließlich zu einem Volutenkapitell mit unsymmetrischen Spiralen, oder zu einem Adler, der auf Symmetrie



Abb. 1: Elfenbeinrelief in der Kathedrale zu Salerno.

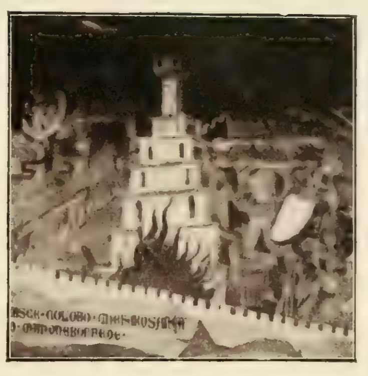


Abb. 3: „Babelturm“ von Orcagna.



Abb. 4: „Babelturm“ von Peter Breughel.



Abb. 10: Rom, Kuppelturm auf San Ivo.



Abb. 11: Kopenhagen, Turm der „Vor Frelsers Kirke“.

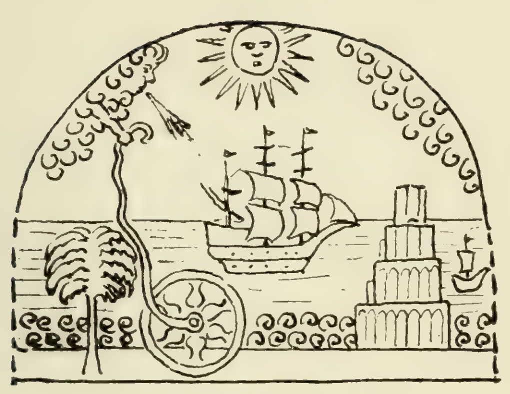


Abb. 2: Gußeisenrelief aus dem Brandenburgischen.

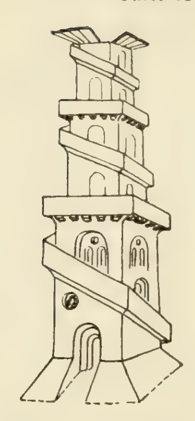


Abb. 5: „Babelturm“ nach dem Stundenbuch.

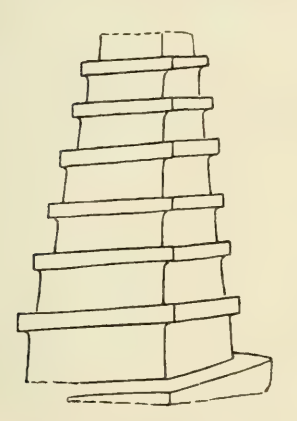


Abb. 6: „Babelturm“ nach Breviarium Grimani.

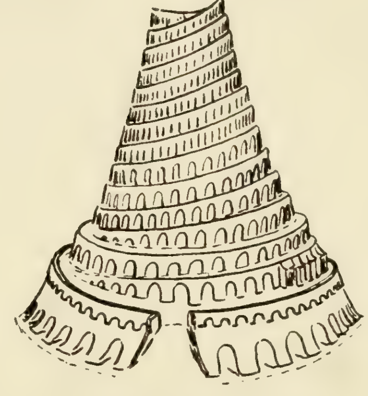


Abb. 8: „Babelturm“ nach Frans Francken.

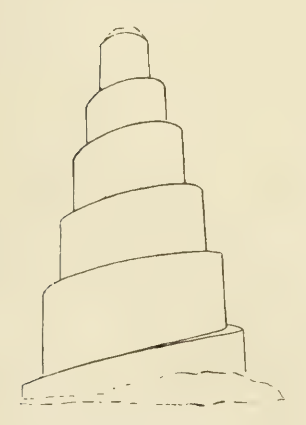


Abb. 9: Der Schneckenturm zu Samarra.

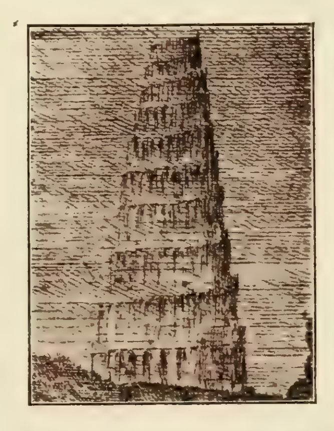


Abb. 7: „Babelturm“ von Callot.

gearbeitet, zwei Drachenschlangen hält, die sich aber unsymmetrisch ringeln, usw. (siehe z. B. Jastrow, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, 1912 Nr. 136; oder Fl. Petrie, Nagada and Ballas Pl. 34, Pl. 43 und Pl. 81 und Somes Clarke, Christian Antiquities 1912 S. 36).

Im Sinn der Darstellung aus dem Handgelenk, d. h. ohne weitere Erwägung angefertigt, hätte auch die oben erwähnte scheinbare „Rampenturmdarstellung“ des Marduk-pal-iddin-Steins gewertet werden müssen, sodaß sie nicht das Gegenteil sämtlicher Baubefunde behaupten durfte. Nun aber entfällt ja überhaupt der Rampencharakter des Dokumentes.

Aus Ägypten sind, abgesehen von dem islamischen, dem Samarraturm bewußt nachgeahmten, Tulun-Minâre zu Kairo, leider keine Schneckentürme bekannt; aber der Schneckenberg, das „Paneion“ bei Alexandria mit seinem Schneckenaufweg (*ἀνάβασις διὰ κοχλίας*) ist immerhin zu erwähnen (Strabo C. 795); nur ist die Rampenrichtung unbekannt. Doch recht bezeichnend finde ich es, daß bei der aufgedeckten Töpferwerkstätte in Amarna ein Brunnen bloßgelegt wurde, zu dem eine Spiralrampe hinabführt, sodaß gleichsam das Formnegativ für einen Schneckenturm entsteht. Darum hat die Spiralrampe auch die Drehung im Uhrzeigersinn, weil sie abwärts geht. Der von einem Schneckenturm Herabsteigende bewegt sich ja im gleichen Drehungssinn (Mitteil. d. Deutsch. Or.-Ges. Nr. 50 S. 12).

Die Frage scheint mir wert, nicht in diesem Stadium einer bloßen Vermutung belassen zu werden, nachdem ich noch weitere Anhaltspunkte für ihre Klärung sehe, die meine Überzeugung bis zur kräftigen Wahrscheinlichkeit stützen.

Nachdem wir oben schon die „Wurmhügel“ und „Schlangenburgen“ anzogen, befremdet uns eine Vorstellung nicht mehr, die Kallimachos in seinem Hymnus auf Delos (V. 91/93) bietet: „. . . es windet sich die Schlange . . . in neun Kreisen rings um den beschneiten Parnassos“ (Krause, l. c. S. 108). Und wir halten hierzu sicher mit Recht gewisse Nabelsteine von Delos. Denn in ihrer Grundidee symbolisieren diese Nabelsteine ja auch den mythologischen Berg, sind „zusammengeschrumpfte Sonnenberge“ (Carl Schuchardt, „Turmhügel“, Korresp.-Blatt d. Deutsch. Gesch.- u. Altert.-Ver. 1904, Nr. 3, S. 110ff.), stellen auch das Grab des

ursprünglichen Sonnengottes Dionysos dar und erscheinen z. B. auf griechischen Münzen des vierten Jahrhunderts sowie auf Vasenmalereien usw. schon als Throne des Apollo, bieten also alle Vorstellungsreihen wie die Zikkurrats (E. Rohde, Psyche, 1907, S. 132; W. H. Roscher, „Omphalos“ im XXIX. Band Nr. IX der Abh. der phil. hist. Klasse d. K. Sächs. Ges. d. W. Leipzig 1913, Taf. II, 1; „Sokrates“ II, 1, S. 10). Eine gewisse Sorte dieser Nabelsteine zeigt nun aber vielfach die Schlange, die sich um sie emporwindet, Kopf nach oben, stets entgegen dem Sinn der Uhrzeigerdrehung geringelt. Ich konnte keine einzige anders gerichtete Wiedergabe finden. Siehe Perrot et Lasteyrie, Monuments et Mémoires, Tom. 14, 1908, S. 62/70, sowie Revue archéol. 1912, Tom. 19 S. 307 und 311 und sämtliche Schlangenomphaloi, die W. H. Roscher l. c. bietet, in Stein, auf Wandmalereien, auf Vasen wie auf Münzen: S. 93 und Taf. I, 2 u. 8, VI, 5 u. 8, IX 1 u. 6). Ganz analog ist's bei der delphischen Schlangensäule in Konstantinopel, beim sog. „Schlangenmonument“ in Petra (Dalman, neue Petraforschungen 1912, S. 219) und ebenso auch mit der Schlange, die sich um die konische Kopfbedeckung einer von de Morgan (Mémoires XII S. 213) gebotenen Göttin ringelt. Die konstant gleiche Windungsrichtung ist dabei um so auffälliger, als sonst, wo die Schlange flach zusammengeringelt dargestellt wird, oder wenn sie sich z. B. um eine Figur oder sonst etwas windet, vereinzelt wenigstens, auch die Drehung im andern Sinn vorkommt (vgl. Boll, Sphaera; Jeremias, Geisteskultur S. 105, Jastrow, l. c. u. Cumont, Mithra).

Auf einem letzten Gebiet endlich, wo aber jede Zufälligkeit, Willkür, Rechts- oder Linkshändigkeit, Gewohnheit und Einbildung ausgeschlossen ist, wo nur ein in sich irgendwie begründetes Naturgesetz waltet, findet sich weitaus vorwiegend gleichfalls unsere Turmschneckenrichtung, entgegen dem Sinne der Uhrzeigerdrehung nach der Spitze zu: bei der Schneckenmuschel, im Hinblick auf die der Rampenturmtyp eben „Schneckenturm“ genannt wird. Besonders die Schneckengattung Helix sei hervorgehoben und dabei verwiesen auf die Abhandlung über „Die Begriffe Links, Rechts, Windungssinn und Drehungssinn“ von E. Study-Bonn, im „Archiv der Mathem. und Physik“ III 1913 Reihe XXI, wo ich gerade noch während der Druckkorrektur, im

Feld, durch Studys Liebenswürdigkeit meine Beobachtungen bestätigt und modifiziert finde.

Die Natur bevorzugt übrigens auch sonst die Windungsrichtung entgegen dem Sinn der Uhrzeigerdrehung, oder um nun Studys für diese Richtung als korrekt angegebene Bezeichnung zu gebrauchen: die „Rechtswindungen", wie sie die Orienttürme zeigen. Denn z. B. alle Winden, sowie Stangenbohnen und Osterluzei ranken sich „rechtsgewunden" nach oben, während der Hopfen prinzipiell linksgewunden wächst, wie auch Geisblatt und windender Knöterich. Die Verästelungen oder die Blätter verschiedener Pflanzen sind schraubenständig um den Hauptstengel angeordnet (Bill, Gr. d. Bot. 1860 S. 31). Und die besonders in Belgien und Nordfrankreich beliebten künstlich gezogenen Spiralbäume haben gewöhnlich unsere, wie wir nun sagen dürfen, „normale" Windungsrichtung entgegen dem Sinn der Uhrzeigerdrehung, rechtsgewunden. Nur in Symmetrie sah ich auch die Linkswindung gezogen. (Vgl. die Ab. in Berliner Illustr. Fam. Zeitung 1915 Nr. 19 S. 151.)

Und der wundervolle, einer Elfenbeinschnitzerei gleichende Aufbau des Blumenkohlkopfes zeigt, wenn schön gewachsen, in seiner Gesamtstruktur wieder unsere Rechtswindung, während die einzelnen Miniaturgewinde, aus denen sich das Ganze aufbaut in der Windungsrichtung wechseln und so an den Turm von Messina gemahnen, oder an die beiden Windungsformen am gleichen Körper, in Symmetrie, wie z. B. beim menschlichen Ohrgewinde, oder bei Widder- und Antilopenhörnern. (Über das tatsächliche Vorkommen von Abnormitäten auf letzterem Gebiet siehe bei Study l. c. S. 197. Man vergleiche auch unsere normalen technischen Schrauben sowie unsere Korkzieher, Handkurbeln usw.).

Für meine obige Vermutung, vom Zeichnen aus dem Handgelenk, ohne überlegende, ohne dem Vorbild nachgehende Erwägung, war mir nun aber noch folgende kleine Beobachtung wichtig als Bestätigung. Was ich in natura an Schneckenmuscheln nur selten sah, bei einer chinesischen Spezies der Helixgattung und bei den Clausiliaschnecken (Study l. c. S. 194), eine anders gerichtete, „linksgewundene" Schneckenlinie, das begegnete mir, zeichnerisch fertig gebracht, gar nicht selten; z. B. in den Muschelvignetten der „Viel vermehrten Moscowitischen vnd Persianischen Reisebeschreibung von Adam Olearius", Hamburg 1696,

bei S. 18 und 44; sowie bei Ebers, „Ägypten“ II S. 163 und „Palästina“ II S. 257, und zwar immer bei Staffagestücken, wo der Zeichner, ebenso wie bei Ornamenten, meist nicht nach der Natur arbeitet, sondern aus allgemeiner Erinnerung schöpfte und der Hand freies Spiel ließ. Auch bei Moritz von Schwind, Klassiker der Kunst IX, S. 271. Außerdem fand ich diese Beobachtung bei Study (l. c. S. 194 Anm. 1) bestätigt durch E. Wüst. Und für die falsche Zeichnung der Schraubenlinie einer in Wirklichkeit nur rechtswindenden „Winde“ führe ich an: die Chiemseezeichnung von Rud. Sieck (in „Du mein Deutschland“ Berlin 1915, S. 17). Außerdem macht mich soeben per Postkarte Elter-Bonn gütig aufmerksam, daß die oben schon erwähnte rechts gewundene Schlangen-Säule in Konstantinopel auf türkischen Zeichnungen auch als links gewunden erscheint (Denkschr. Wiener Akad. 13, 1864). Auch bezeichnet Elter meine Beobachtungen über Rechtswindungen als vollständig im Einklang mit dem einschlägigen Kapitel seiner demnächst erscheinenden Untersuchungen über Links und Rechts und verweist auf Chapot, la colonne torse 1907.

Nach alledem wird man sagen dürfen, es ist offenbar kein bloßer Zufall, sondern eine Gesetzmäßigkeit, daß alle bekannten orientalischen Schneckentürme die gleiche Drehrichtung des Aufgangs zeigen, genau wie die antiken Schlangensäulen und Schlangen-Omphaloi und wir müssen darum nicht mehr bloß vermutungsweise, sondern mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, der Rampenlauf der altmesopotamischen Schneckenzikkurrats habe sich, zum mindesten in der Regel, entgegengesetzt dem Sinn der Uhrzeigerdrehung emporgewunden, ein Kriterium, dessen Anwendung auf die Chorsabad-Ruine, deren Schneckenturmcharakter angezweifelt werden wollte, um so mehr für den Architekten Place („Ninive“, Paris 1867) und seine angefochtene Baubefundfeststellung ins Gewicht fällt, als es für seine Auffassung des Burgplans günstiger gewesen wäre, die Schneckenrampe am Ost- oder Nordeck beginnen oder andersherumlaufen zu lassen. — Man könnte noch an eine altorientalische Anwendung der andersläufigen Schneckenrampe denken, aus Gründen der Symmetrie, wenn, wie beim Anu-Adad-Tempel in Assur, zwei rück-frontalartige Zikkurrats am gleichen Tempel erbaut sind, etwa wie zwei christliche Chortürme. Andrae nahm bei seinen Rekonstruktionen auch tatsächlich Symmetrie an,

erklärt aber instinktiv noch eigens, die gleiche Rampenführung beider Schnecken erscheine ihm ebenso denkbar wie die symmetrische (W. Andrae, Anu-Adad-Tempel 1909, S. 25), sodaß also ein Einwand wegen der Zwillingszikkurrats nicht eo ipso stichhaltig wäre, zumal ja von den Rampen selbst keine Spur erhalten ist beim Anu-Adad-Tempel (Koldewey, Die Tempel von Babylon, 1911, S. 64), wenn ich auch gerade in diesem Fall mir nur das Rampenschema denken kann und nicht gut den Stufenturmtyp.

Die Schneckenrampe an sich halte ich übrigens im Urgrund nicht etwa für etwas Geheimnisvolles oder Symbolisches, denn derlei kommt sekundär; sondern ihrer Entstehung nach lediglich für einen beim Übertragen des Bergmotivs ins Architektonische erstarrten, streng regelmäßig gewordenen, um nicht zu sagen „kristallisierten" Bergpfad nach dem Prinzip unserer „Serpentinen", die ja oft auch spiralförmig verlaufen. (Vgl. übrigens den Ausdruck „Serpentinen" mit den Omphalosschlangen und den mexikanischen Schlangengeländern an Rampentürmen Lübke-Semrau Altertum 1899, S. 11.) Wir kennen ja sogar ein tatsächliches antikes Beispiel des Berges mit Schneckenaufgang: das schon erwähnte Paneion bei Alexandria mit seiner *ἀνάβασις διὰ κοχλίας* (Strabo C. 795).

Die Frage nach dem letzten Naturgrund der bevorzugten einseitigen Drehungsrichtung kann ich freilich nicht beantworten, sondern muß vor dem Naturgesetz, wie es z. B. die Muschelschnecke verkörpert, zunächst haltmachen: ignoro; auch staunend stehenbleiben in Betrachtung der Spiralbildungen bei Kometenaufnahmen; überhaupt vor der ganzen kosmischen Rotation, im Blick auf die W. Schwaner in seinem „Volkserzieher" 1915 Nr. 17 vom „Spiralbau des Universums", vom „Spiralentempel der Milchstraße" und von der spiralläufigen Fixsternstraße spricht. Wenn aber Jeremias glaubt, (Das Alte Test. 2. Aufl. 1906 S. 15 und Das Alter d. bab. Astron. 1908, S. 32), dem Rampenturm liege die (an sich nicht sehr leicht beobachtbare und natürlich nur scheinbare) auf- und absteigende Spiralbahn des täglich von der Erde aus beobachteten (scheinbaren!) Jahreslaufs der Sonne zugrunde, so sei zu dieser Auffassung bemerkt, daß das den oben gemachten Feststellungen insofern widerspricht, als für die (scheinbare!) Sonnenspirale beide Richtungen in Betracht

kommen, da die „aufsteigende“ scheinbare Sonnenbahnspirale im Sinne der Uhrzeigerdrehung nach dem Sommersolstitium führt, während die „absteigende“ eine, trotz gleichförmig weiterlaufender Drehrichtung, symmetrische Spirale ergibt, also entgegengesetzt für den, der sie von unten nach oben verfolgen wollte wie die „aufsteigende“. Die Richtung der scheinbaren Sonnenbahn bleibt ja eben die gleiche; etwa so, wie wenn wir die Voluten eines jonischen Kapitells zeichnen, im Mittelpunkt der linken Spirale anfangen, sie entwickeln, dann nach rechts herüberfahren und die zweite Volute von außen her zusammenwickeln, bis wir in ihrem Mittelpunkt angekommen sind. Obwohl unser Duktus nie aussetzte, entstanden dann doch zwei verschiedenläufige Spiralen.

Aber die Kompliziertheit der Vorstellung und die eigentlich nur bei graphischer Festlegung der Sonnenvorgänge gewährleistete richtige Beobachtungsmöglichkeit machen die Auffassung von Jeremias nicht wahrscheinlich. Jedenfalls wäre hier kein primärer, formschaffender Einfluß anzuerkennen, sondern höchstens ein sekundär vielleicht mögliches Hineinsymbolisieren in das Vorhandene, wogegen freilich auch noch das nur einseitige Stimmen spricht, und daß erst die „absteigende Sonnenspiralbahn“ das ansteigende Schneckensystem unserer alten Türme erzeugen würde. Und gar das erweiterte Bild, der ganze Tierkreis sei als ein riesiger Rampenturm vorgestellt, was dann R. Eisler („Philologus“ 1909, S. 143) formuliert: „Sonne, Mond und Sterne kreisten um den Gipfel eines im Norden der bewohnten Welt aufragenden himmlischen Berges in regelmäßigen Schraubenlinien“ (Helikon!), ist nur eine sehr späte und auf unsere Rampentürme ebenso, wie übrigens komischerweise ausgerechnet auch auf die Schneckenmuschelgattung gerade der Helices, erst in zweiter Linie passende Anschauung. Eisler sagt auch selbst: „. . . nach neubabylonischen Diagrammen“. Was er aber damit für Quellen meint, ist mir unklar.

Nein! Für meine Rampentürme genügt mir die, im Zusammenhang mit der vorhin in einem Zug gezeichneten Doppelvolute eines jonischen Kapitells und der unbewußt unrichtigen Darstellung von allerlei Schnecken- und Spirallinien, gemachte Erfahrung, die uns auch die Kinder bestätigen, wenn sie mit Kreide die große Wegspirale ihres Frühlingsparadieses zu dem bekannten Hupfspiel zeichnen (vgl. in Bälde „Bayr. Heimatschutz“ 1917) die Erfahrung,

die uns selbst die Spinne lehrt, wenn sie über die strahlenartig zuerst angeordneten Aufhängefäden die Spirale ihres Netzes zieht: man tut sich des nach Augenmaß zu haltenden Abstandes halber zweifellos leichter, eine saubere Spirale von innen nach außen zu entwickeln als umgekehrt. Darum fangen die Kinder und auch die Erwachsenen eine Spirale meist in der Mitte an. Aus einer irgendwie in unserer Natur begründeten Gesetzmäßigkeit heraus aber (vgl. unsere Herzeinseitigkeit) bewegt sich der Duktus unserer rechten Hand zu Rotationsausführungen, bei normaler Veranlagung, stets im Sinn der Uhrzeigerdrehung. Man vergleiche des zum Zeugnis nur unsere Handkurbeln und Pedale, sowie unseren geflügelten Ausdruck für normales Kreisen, für normalen Rundgang: „nach der Kaffeemühle“, d. h. im Uhrzeigersinn oder nach Studys Definition „links drehend“. Diese konstante Drehrichtung ist's, die beim Zeichnen einer ebenen Spirale von deren Mittelpunkt aus (oder bei Konusspiralen von der Spitze aus abwärts) immer die gleiche rechtsgewundene Spirale oder Schnecke entstehen läßt, während die außen oder unten begonnene Schneke bei normalem Duktus die seltenere, linksgewundene Schnecke ergibt. Auf diesem ganz natürlichen Weg (der oriental. Drehduktus, auch in der Schrift, ist nämlich dem unsern identisch) kamen auch die Baumeister unserer alten Orienttürme zu ihren stets einseitig-spiraligen, rechtsgewundenen Grundrissen und die Maler zu ihren teilweise abweichenden Darstellungen, wenn sie der zeichnenden Rechten freies Spiel ließen und innen oder oben bzw. außen oder unten ansetzten zu ihren Schneckenlinien. Es gibt wohl „Linkser“, die von dem üblichen Duktus abweichen, aber sie werden konsequent sein, wenn man sie zuerst Grundrisse und dann Aufrisse der Schnecken zeichnen läßt. Abweichungen Befangener oder Instinktloser können natürlich vereinzelt vorkommen.

Die Frage nach der Rampenlaufführung der Schneckentürme hat natürlich in erster Linie Bedeutung für die altorientalischen Originalzikkurrats und ihre Architekturgestaltung; aber sie scheint mir doch auch beachtenswert bei der Frage nach den für die mittelalterlichen Rampenturmbilder und -gebilde in Betracht kommenden Vorbildern und Quellen.

Daß übrigens die erste christliche Darstellung des „Babelturms“ den prismatischen Campaniletyp bietet, wirft ein be-

zeichnendes Streiflicht auf die frühchristliche Symbolik, die sichtlich in ähnlicher Weise, wie sie z. B. dem ersten, sündhaften Adam den Christus als andern, sündlosen Adam gegenüberstellt, auch der mit der Zikkurrat, dem „Band zwischen Himmel und Erde" identischen „Jakobsleiter" des alten Testaments eine christliche „Himmelsleiter" entgegengestellt, der in bildlicher Veranschaulichung der Kirchturm vom prismatischen Campaniletyp zugrunde gelegt wurde (Abb. „Evangel. Kalenderjahrbuch für 1856" von F. Piper, Berlin S. 72/73), oder auch den wahnwitzigen babylonischen „Turm des Unglaubens" formgleich in gegensätzliche Beziehung brachte zum „festen Turm des Glaubens" der christlichen Kirche, wie er sich auch sichtbar verkörpert fand als Wacht- und Wartturm, vom späteren prismatischen Campaniletyp, zu Schutz und Trutz der frühchristlichen Kirchen. (Man vergleiche hierzu auch den symbolischen Turm gleicher Art aus dem vierten Jahrhundert auf der Lipsanothek zu Brescia [Abb. bei Garrucci, Storia dell'arte cristiana VI 441, Prato 1873/80 und bei Strzygowski, Kleinasien 1903 S. 213]; sowie schon die jüdische Vorstellung, daß der „Turm Davids" wieder gutmache, was der Turm zu Babel verdorben hat [Die Sagen der Juden, von Micha Josef bin Gorion, Frankfurt 1914, S. 62]. Ausführliches bald in meinem „Sacralturm" München, Verl. C. H. Beck.)

Wenn dann erst in zweiter und dritter Linie Stufenbauten (bis zu sieben Stockwerken) und Rampentürme an Stelle des Campaniletyps treten, so beweist das einerseits gewiß die erst nachträgliche Anlehnung an die babylonischen Vorbilder und Abkömmlinge samt deren Beschreibungen; aber gerade deshalb bleiben die mittelalterlichen Stufen- und Rampenturmdarstellungen in ihrer sichtlichen Abhängigkeit vom Orient Zeugen, die ein überlegender Rekonstrukteur babylonischer Zikkurrats nicht sämtlich als reine Phantasiegebilde unbeachtet lassen darf.

Babylonische Beschwörung gegen Belästigung durch Hunde.

Von

Erich Ebeling.

Aus der Menge neuartiger Beschwörungen, die uns die Ausgrabungen in Assur geschenkt haben, ist hier eine Beschwörung gegen Belästigung durch Hunde bearbeitet. Sie zeigt uns anschaulich, wie sehr es die alten Babylonier gewohnt waren, in jedem, auch dem harmlosesten Erlebnis des täglichen Lebens die Hand böser Dämonen zu sehen.

EBELING, KAR. Nr. 64 VAT 8960.

— — — — lumun kalbi — — — —
— — — — — kalbu — — — —
ṣalam kalbi — — — ana pâni — — — — — [tašakkan]
nâru[
kid-da-*ab* id sud[
ana amêli u bîti-šu lâ iṭeḫḫi — šiptu dingir en-ki [tamannu
lugal erida-ga me-en izkim ḫul ur-ku[
ba-gil ba-ra-na-te-*ma*[
ba-ra-na-gá-gá [
[kikiṭṭu]šu lumun kalbi ša [ina] bîti [ibaššû]
— — *šu* ku-ú — — mim-ma[
— lu-lu šinâta-šu amêlu is-lu-[ḫu] — meš[
lumun kalbi šú-a-tu ana amêli u bîti-šu [lâ iṭeḫḫi]
kikiṭṭušu kalbu ša ṭîṭi [epuš]

išu erinu ina kišâdi-šu tašakkan^{an} šamnê^{meš} ana qaqqadi [-šu tašappakak]
šârat enzi tulabbas[1]-su zap-pi[2] sisî bat[-qa]
ina zibbati[3]-šu tašakkan^{an} ina kišâd nâri ana pân ^{ilu} šamaš ab[ra tukânan]
12 akal kunâši[4] tar-kas suluppu šasqû[5] [tasarraq]
miris dišpi ḫemeti tašakkan^{an}
karpatu piḫu[6] tukân^{an} 2 karpatu Ša-Ta-[Kil][7] kurunnu
tumalli-ma tašakkan^{an} niknaqqu burâšu tašakkan^{an}
kurunna tanaqqi^{ki} amêlu šuʾatu[8] tu-šak-ma-su-ma
ṣalmu šuʾatu^{tu} tanašši^{ši}-ma ki-a-am taqabbi
šiptu ^{ilu} šamaš šar šamêe irṣitim^{tim} dajjân elâti^{meš} u šaplâti^{meš}
nûr ilâni^{meš} mur-te-du-ú a-me-lu-ti
da-a-a-an di-ni ša ilâni^{meš} rabûti^{meš}
asaḫar[9]-ka a-še-ʾ-ka ina ilâni^{meš} ki-ba-a ba-lá-ṭi
^{ilu} — — it-ti-ka liq-bu-ú damiqti[10]-ia
[lumun] kalbi an-nu-ú ša šinâtê^{meš}-šu
— — — — a šá-ti(n)-nu pal-ḫa-ku-ma
— — — u šú-ta-du-ra-ku
[lumun] kalbi an-ni-i šú-ti-qa-an-ni-[ma]
[dà-lì]-lì-ka lu-ud-lu-ul

[an]-nam ana pân ^{ilu} šamaš id-da-ab[-bu-ub]
[ina muḫḫi] ṣalmi šú-a-tu ki-a-am ta-qab-bi
— — — — — *ka* ana di-na-ni-ia anamdin[11]-ka
— — — — [lumnu] ša zumri-iá ana muḫ-ḫi[-*ka*]

Rückseite

— — — — — — [lumnu] ša šêrê^{meš}-iá ana muḫ-[ḫi-ka]
— — — — — — [lumnu] *ša*[12] la-ni-iá ana muḫ-[ḫi-ka]
— — — — — lumnuša pâni[-iá arki-iá ana muḫ[-ḫi-ka]

---

kima an[-nam taq-bu-]u ištu pân ^{ilu} šamaš tapaṭṭar-ma
ana pân nâ[ri te-ri-]qam-ma ki-a-am taqabbi

1) Ku. Ku.
2) Wohl mit zibbatu zusammenzustellen = Schweif; hat wohl mit dem Zappu-kakkabu CT 12, 4, Vs II 26 nichts zu tun.
3) Kun. 4) Aš. A. An. 5) Ku. A. Tir. 6) ^{duk} Ka. Kak.
7) So wohl zu erg. 8) Ḫar. 9) Nigin. 10) Šeg. 11) Se.
12) Text hat wohl 7.

šiptu at-ti nâru ba-na-ta ka-la-m[a]
[anâku^{ku}] annanna apil annanna ša ilu-šu annanna ^{ilu} ištar-šu
annannîtum^{tum}
[kal]bu an-nu-ú šinâtu-šu is-lu-ḫu-an-ni-ma
[pal]-ḫa-ku-ma a-ta-nam-da-ru
[lum]-nu an-nu-[ú] ana ašri-šu lâ iturrum^{rum}
u [ana bîti-]šu a-a iṭeḫḫa^{a} — — — nu a-a isannigag^{a}
ša *ina šadî*^{i} — — — kalbu [šú]-a-tú ina zumri-iá lis-si
— — — ma *i* — — tar-rab-ka
a[-me-lu-tu] *ana* da-ru-a-ti [nar-bi-]-ki lid-lu-lu
šiptu kalbu *šu*-a-tú šú[*-ri-qa-*šú] ina apsî
la — — gal — — šu šú-ri-[qa]-šú ina apsî-ki
us-[ḫi] lumun kalbi ša zu-um-ri-ia
ṣa-a-a-ḫa — — balâṭa ki-šam

---

kîma an-nam 3-šu taqbû-ma
ṣalmu šuʾatu^{tu} ana nâri tanaddi-ma a [
ana arki-šu lâ immar^{mar} ana bît ^{amêlu} sabî[1] irrub-ma
lumnu [šu-a-tu ippaṭṭar]

---

ana lumun Ur. Ki ša ina ugari amêli ibaššû

Unterschrift.

Übersetzung.

— — — — — das Böse des Hundes — — — — —
— — — — — der Hund — — — —
ein Bild des Hundes — — — sollst du vor — — — [setzen]
Fluß — — — — — —
mit — — — des Flusses besprengen,
dem Menschen und seinem Hause soll er nicht nahen, —
die Beschwörung Eas sollst du rezitieren:
König von Eridu bin ich, ein bösen Zeichen von einem
Hunde — —
hat sich in den Weg gestellt, soll nicht nahen — — — —
soll nicht geschehen — — — —

---

[1]) Die Lesung sabû für ^{amêlu} Geštin-na ergibt sich aus dem unveröffentlichten Text VAT 9728.

Ritual dafür: Das Böse des Hundes, das im Hause ist,
— — — — — jegliches — — —
— — — — (der) — — mit seinem Urin den Menschen bespritzt hat — — — —
das Böse jenes Hundes soll dem Menschen und seinem Hause [nicht nahen].

Ritual dafür: Ein Bild des Hundes aus Ton mache,
Zedernholz lege auf seinen Hals, Öl sollst du auf seinen Kopf [schütten],
mit Ziegenfell ihn bekleiden, einen Roßschweif, einen a[bgeschnittenen],
auf seinen Schwanz legen, am Ufer des Flusses vor Šamaš einen *ab*[*ru* aufstellen],
12 Emmerbrote zurüsten, mit Datteln, Feinmehl bestreuen,
ein Mus von Honig und Rahm hinstellen,
einen pihu-Topf aufstellen, 2 — Töpfe mit feinem Bier
füllen, hinstellen, ein Räucherbecken voll Zypresse hinstellen,
feines Bier ausgießen, jenen Menschen niederknien lassen,
jenes Bild erheben, also sprechen.

Beschwörung: Šamaš, König Himmels (und) der Erde, Richter dessen, was droben und drunten ist,
Licht der Götter, Lenker der Menschheit,
Rechtsentscheider der großen Götter,
dich suche ich, auf dich sehe ich, unter den Göttern befiehl mein Leben,
— — — bei dir spreche Gutes von mir,
das Böse des Hundes, der mit seinem Urin
[mich bespritzt hat] — — — — fürchte ich,
— — — scheue ich,
das Böse dieses Hundes entferne mir,
dir will ich huldigen.

Dieses wird er vor Šamaš sprechen,
über jenes Bild sollst du folgendes sprechen:
— — — — als meinen Stellvertreter gebe ich dich,
— — — das Böse meines Leibes (komme) über dich,

Rückseite:

— — — — das Böse meines Fleisches über dich,
— — — — das Böse meiner Gestalt über dich, — — — das Böse vor mir, hinter mir über dich!
Sobald du dieses gesprochen hast, sollst du von Šamaš weggehen,
an den Fluß dich [entfer]nen, also sprechen:

Beschwörung: Du, Fluß, hast alles geschaffen.
Ich, NN, Sohn des NN, dessen Gott NN, dessen Göttin NN ist,
dieser Hund hat mich mit seinem Urin bespritzt,
ich fürchte mich und habe Angst,
dieses Böse komme nicht wieder und nahe nicht seinem [Hause], komme nicht nahe
— — was — — jenen Hund entferne er aus meinem Leibe
— — — — — — — — — — — — —
[die Menschen] sollen dir in Ewigkeit huldigen.

Beschwörung: jenen Hund entferne in den Apsû
— — — — entferne ihn in *deinen* Apsû,
reiß aus das Böse meines Leibes,
den Schreienden —, schenke Leben.
Sobald du das 3 mal gesprochen hast,
sollst du jenes Bild in den Fluß werfen — — — —
hinter sich soll er nicht sehen, in das Haus des sabû eintreten, jenes Böse wird entfernt.
Gegen Böses durch einen Hund (?), das auf dem Felde des Menschen ist.

Unterschrift.

Zwei altbabylonische Opferlisten.

Von

Wilhelm Förtsch.

Mit 3 Tafeln.

Von den Originalen der beiden im folgenden behandelten Texte befindet sich FH 5 im Besitz von Geheimrat Dr. Fritz Hommel in München. VAT 8371 gehört der Vorderasiatischen Abteilung der K. Museen zu Berlin. Für die Erlaubnis zur Veröffentlichung spreche ich Herrn Geheimrat Hommel und Herrn Geheimrat Delitzsch auch an dieser Stelle den gebührenden Dank aus. Die beiden Tontafeln sind nach Photographie wiedergegeben (Taf. III u. IV), VAT 8371 auch in Abschrift (Taf. V); letztere hat in liebenswürdiger Weise mein Freund und Kollege Herr Otto Schroeder angefertigt. Für seine freundlichen Bemühungen meinen verbindlichsten Dank.

FH 5.

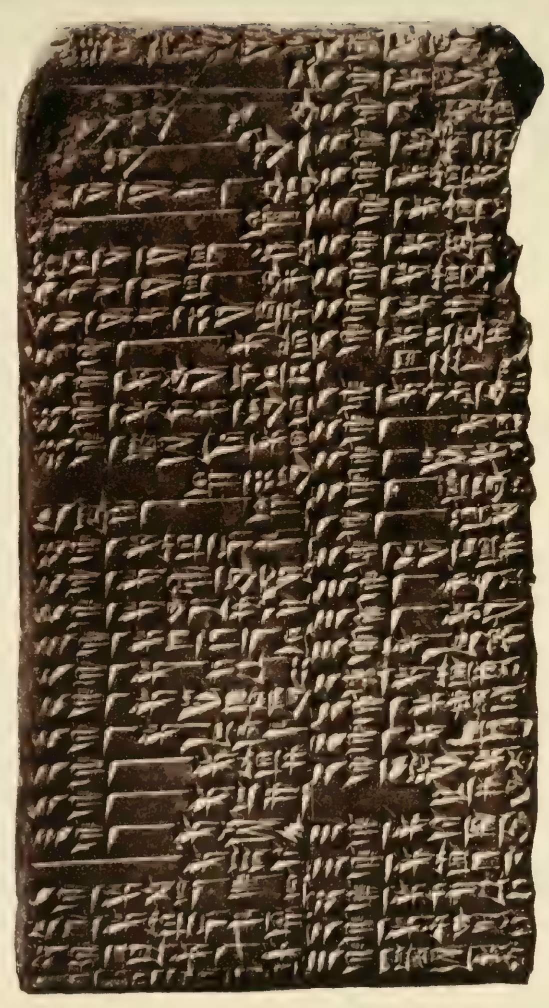
Höhe × Breite × Dicke: 13 × 7 × 2,4 cm.

Umschrift.

Vs. 1 7 sila-lugal iá-nun ḪA
[. . .] -ga-ra-kam
[. . .] -bi-ta
[. . .] sila iá-nun du(g)-ga
5 ^{d} SAG + NE
4 + ? + $^{1}/_{3}$ sila iá túg-uš
1 $^{1}/_{2}$ sila iá túg-im
1 sila iá-nun ḪA iá gúg-gal
2 gín ^{d} nin

2 gìn ^{d} dim-gal abzu
4 gìn ^{d} igi-nun-bi-šú
6 gìn alan ur-^{d}engur-ka-za-bi
ša(g) ne-sag
5 gìn ^{d} dam-gal-nun
2 gìn ^{d} dím-nà-uš
2 gìn ^{d} lamga-PA-è
3 gìn ^{d} é-gà-lá-zu
2 gìn ^{d} zi-za
2 gìn ^{d} lù-é-rug-ga
2 gìn ^{d} en-nig-nun
2 gìn ^{d} nin-dûr
2 gìn ^{d} liru
3 gìn ^{d} úz-eš
^{d} lum-ma
1 gìn ^{d} pà-šám-e
ša(g) é ^{d} dam-gal-nun-ka
4 gìn amar- ^{d} diš-dingir
2 gìn ^{d} giš-bi(l)-ga-mes
Vs. 2 1 gìn ^{d} lugal-[. . .]
1 gìn ^{d} lugal-g[i(?)]
2 gìn [. . .]-AN-nin-[?]
2 gìn ^{d} [du]n(?)-za-gín-[na(?)]
2 gìn ^{d} nin-an-s[i-an-na]
2 gìn ^{d} nin-š[ir(?)]
2 gìn ^{d} ne-[. . .]
2 gìn ^{d} nin-mug (?)
2 gìn ^{d} pa-s[ag]
1 gìn ^{d} giš-bi(l)-[ga(?)-mes(?)] ká-sir-r[a]
1 gìn ^{d} làḫ-ḫu-du(g)-n[un]
2 gìn ^{d} engur (?)
2 gìn lù-^{d} [. . .]
2 gìn bara(g) (?)-ga-ni
1 gìn mes-an-ni
2 gìn al-la isag
3 gìn ^{d} a-šir(?)
3 gìn an-ni
3 gìn ^{d} en-su(d)-ág

2 gìn d nin-PA-è
2 gìn d nam-ma-ni
2 gìn d [ni]n-ib (?)
2 gìn ME-lugal-an-na-ad-du isag
3 gìn d ma-LAGAB + SĬG-du(g)-su
3 gìn d nin-é-kisal (?)
4 gìn d igi-zi-bar-ra
2 gìn d là-banda nitaḫ
3 gìn alan d dun-gi
Rs. 1 4 gìn d nin-kaš
1 gìn d ám-ma
5 gìn d anšu-dun-úr d LAGAB + SĬG
ša(g) é d LAGAB + SĬG -ka
$^5/_6$ sila d dumu-zi URU + A -a
1 sila d ninni íb-gal
$^2/_3$ (oder $^5/_6$?) sila 5 gìn d nin-ŭr-ra
[. . . g]ìn d pa-giš-bi(l)-sag
[. . . g]ìn d nin-šubur gu-la
[. . . g]ìn d nin-é-kisal-libir
[d ni]daba-lù-AN (?)-[. . .]
4 (?)gìn d nin-ḫur-sa[g g]u-la
2 gìn gu-za d [. . .]-ma
3 gìn d nin-ḫur-s[ag . . .]-a
10 gìn d en-[. . .]
4 gìn d gu-la ki-[. . .]
5 gìn d gu-la GIŠ.[ḪÚ(?)]ki
$^2/_3$ sila 5 gìn d en-ki
5 gìn alan d dun-gi-ra-ab-ab-a
3 gìn d x-da-ba-x
2 gìn d ezinu-gūr
3 gìn d nin-sún
3 gìn d lugal-maràd-da
1 gìn d nin-é-gal
[. . .] gìn d túg-an-[. . .]
[. . . g]ìn d dam-gal-nun-[?] ga-gi-a
[. . . gì]n d nun-gal
[. . . gì]n d ḫa-ni-A[N]-ka-gi-n[a]
2 5 g[ì]n d nin-DA-lagaški



Vorderseite

FH 5



Rückseite



Rand

5 gìn ^{d} dumu-zi-DA-lagaš^{ki}
5 gìn ^{d} nin-dù-DU-e
5 gìn [^{d} dum]u-zi-dù-DU-e
šu-nigìn $1/2$ [. . .] 2 gìn [iá]-nun du(g)-ga
giš-e-KA (oder: sag)-ta $2/3$ sila 6 gìn
šu-ni[gìn]-[. . .]-[. . .]-[g]ìn ḪA
[. . .] 8 gìn [i]á-nun ḪA
[. . .]-[g]a-ḪA-[. . .]-a
^{d} LA[GAB + SĬG u]mma[^{ki}]
KA (oder: sag)-[. . .]-ka[m](?)
[m]u ^{d}a[ma]r-[^{d}s]ìn l[u]gal

Die Tafel stammt, wie schon die Form und die Schriftcharaktere erkennen lassen, aus der Zeit der Könige von Ur. Da sie Rs. 2, 12 das Datum *mu ^{d}amar-^{d}sìn lugal* „Jahr, wo Pûr-sin König wurde“ trägt, so fällt ihre Abfassungszeit in das zweite[1] Regierungsjahr dieses Königs von Ur.

Die Opfergaben, welche dargebracht werden, sind landwirtschaftliche Produkte: Butter, Sahne bzw. Öl. Zu *iá* (bzw. *ì*, *lí*) = *šamnu* „Fett, Öl“ siehe Delitzsch, Sum. Glossar, S. 17 s. v. *III. ì*; zur Bedeutung „Sahne“ vgl. Hrozný, Getreide (Wien 1914), S. 177; zu *iá-nun* „Rahm, Butter“ siehe Delitzsch, a. a. O., S. 170 s. v. *II. lí* und S. 207 s. v. *II. nun.* Von *iá-nun* werden zwei Sorten angeführt: *iá-nun ḪA* und *iá-nun du(g)-ga*, von *iá* deren drei: *iá túg-uš*, *iá túg-im* und *iá gúg-gal.* Zu letzterer beachte man Gudea, Zyl. A 28, 5—6: *kĭr-maḫ-bi-ta gúg-gal si-gal* „in seinem (des É-ninnû) Kĭr-maḫ war gúg-gal und si-gal“; nach Thureau-Dangin, VAB 1, S. 121: „im kîr-maḫḫu war (aufgehäuft) das Korn (von) gug-gal und si-gal“. Als Gemäß bzw. Gewicht für Butter und Sahne oder Öl wird hier das *sila* angewendet (zur Lesung von *sila* für *KA* siehe Poebel, OLZ 1915, Sp. 76 A. 1), und zwar das *sila-lugal* „königliches sila“, eine Unterabteilung des sonst häufig vorkommenden *gur-lugal* „königliches gur“, ferner das *gìn* „Sekel“. Leider ist die Summierung

---

[1]) Ich halte Weidner's Ansicht, OLZ 1912, Sp. 392f, für richtig, daß auch in den Jahresdaten der Könige von Ur das einzelne Jahr nach einem Ereignis des vorhergehenden benannt ist.

am Schlusse nicht gut erhalten. Zu Vs. 1, 2 und 3 können vorläufig keine Ergänzungen gegeben werden.

Die Opfer finden in drei Heiligtümern statt, nämlich im Ne-sag (Vs. 1, 13), im Tempel der Göttin Dam-gal-nun (Vs. 1, 26) und im Tempel des Gottes LAGAB + SIG (Rs. 1, 4). Für die folgenden Opferempfänger wird kein sakrales Gebäude genannt. Ne-sag ist ein Teil des É-ninnû nach Gudea, Zyl. 28, 10, wo es heißt *ne-sag-bi kur geštin kaš-kaš-REC 378* „sein (des É-ninnû) Ne-sag war (wie) ein Land, das fließt von Wein und Bierarten"; anders Thureau-Dangin, VAB 1, S. 121 „war wie ein Berg mit Weinstöcken (bepflanzt) . . .". Einen Tempel der Göttin Dam-gal-nun-na erbaut Dungi in Nippur (Steintafel E), ein Tempel des Gottes LAGAB + SǏG kam bis jetzt erst unter Gimil-sin[1] vor, siehe Förtsch, MVAG 1914, 1 S. 79 A. 2. In welchem Zusammenhang „der Gott LAGAB + SǏG von Umma" auf unserer Tontafel Rs. 2, 10 genannt wird, läßt der verstümmelte Text nicht erkennen. Die Lesung des Ideogrammes ^{d} LAGAB + SǏG war bislang unbekannt; einen auf *r* endenden Lautwert habe ich bereits a. a. O., S. 79 A. 1 und S. 182 Nachtrag zu S. 80 A. 3 postuliert. Pinches hat nun in Proceedings of the soc. of bibl. archaeol. 37, S. 126 das Ideogramm mit Agar bzw. Agara umschrieben, ohne allerdings einen Grund für diese Lesung anzuführen (Mitteilung von Hommel, der betreffende Band der PSBA steht mir nicht zur Verfügung). Meißner macht mich darauf aufmerksam, daß Clay für ^{d} LAGAB + SǏG die Lesung Šara gibt. Nach einer freundlichen Mitteilung von Ungnad findet sich bei Clay, Miscellaneous inscriptions in the Yale babylonian collections (Yale oriental series. Babylonian texts Vol. I), New Haven. 1915 (mir nicht zugänglich) in Nr. 53, einem Syllabar,

Z. 65: [a-gàr][2] | LAGAB + SǏG sǐg | [cuneiform] i-gi-gu-na [cuneiform] ú-ga-ru(m)

Z. 111: [cuneiform]-ra | LAGAB + SǏG sǐg | [cuneiform] i-gi-gu-na [cuneiform] | ^{d} bara

Da ^{d} Bara CT 29 pl. 46, 19 die Glosse [cuneiform]-*ra* hat, so ist *ša-ra* (nicht *gar-ra*) zu lesen. Clay bespricht die Gleichung auf S. 93. Jedenfalls ist es eine Flurgottheit. — Zu ^{d} LAGAB + SǏG als Vegetationsgottheit siehe auch Förtsch, a. a. O., S. 80.

[1]) Lesung dieses Namens Šu-sin?

[2]) Nach CT 12, 26, 36b ergänzt.

a) Opfer im Ne-sag. Der Name ^{d} SAG + NE ist zweifellos wie jener der eben genannten Kapelle zu lesen, also Nesag bzw. Esag oder Isag; vgl. dazu einerseits *nisag* bzw. *isag* „Opfer“, anderseits *ne-sag, ni-sag*, bzw. *esag, isag* „Erster, Oberster u. dgl.“, ferner die Lesung *isag* (akkad. *išakku*) für *PA. TE. SÌ* (Poebel, OLZ 1915, Sp. 134 A. 1). Die Einschreibung eines Zeichens in ein anderes ist sehr oft gleichbedeutend mit der Nebeneinanderreihung derselben Zeichen; wie hier ^{d} SAG + NE für ^{d} NE. SAG, so z. B. SAG + UR für UR. SAG (zu lesen *gud(u)*, aber auch *ursag*, da als *uršânu* ins Akkadische übergegangen; vgl. *ḫuršânu* von *ḫursag* und siehe Poebel, ebenda). Manche Schreiberschulen hatten offenbar eine Vorliebe für die Ineinanderschreibung, so jene, in denen die noch nicht veröffentlichten, aber von Delitzsch in seinem Sum. Glossar teilweise benützten Assur-Vokabulare geschrieben worden sind; z. B. ŠEM + ŠAL für ŠEM. ŠAL = *šemešal*, besonders beliebt war die Einschreibung von Zeichen in A, wie A + ŠÌ neben A. ŠÌ = *ír*, A + A = *eduru*, A + BE = *agam*, A + DUL = *šedu* u. a. — ^{d} Nin, akkad. ^{il} Bêlit, ist Ištar; vgl. D (= Deimel, Pantheon babyl.) 480 Gašan = ^{il} Ištar und die Lautwerte *nìn* für *gašan, nīn* für 𒈹 (häufigstes Ideogramm für Ištar). — ^{d} Dim-gal von Abzu, der zum Hofstaat des Ningirsu gehört (siehe Förtsch, MVAG 1914, 1 S. 51), wird Gudea, Zyl. B. 12, 16 *nimgir gú-edin-na* „Aufseher von Gú-edin“ genannt; seinen Tempel erbaut Entemena, Kegel 4, 31. Nach Jastrow, Religion I, S. 63 wäre ^{d} Dim-gal abzu eine Bezeichnung des Ea. — ^{d} Igi-nun-bi-šú bis jetzt unbekannt; vgl. dazu D 512 ^{d} Igi-bi-šú-nam-ti(l)-la und D 1513 ^{d} Igi-bi-šú-silim-ma. — Statue des Ur- ^{d} engur-ka-za-bi; hierzu siehe weiter unten bei der Erwähnung der Statue des ^{d} Dún-gi.

b) Opfer im Tempel der ^{d} Dam-gal-nun. Als erste Gottheit wird ^{d} Dam-gal-nun, die Gemahlin des Ea (D 700), selbst genannt; ^{d} Dam-gal-nun-na = Große, erhabene Gemahlin. — Bis jetzt unbekannt waren die Namen der folgenden sechs Gottheiten (Vs. 1, 15—20). ^{d} Dím- nà-uš „Bildner des hochragenden *pit(?)nu*“; DÍM = ^{d} Mušda (D 2218) ist eine Erscheinungsform des Ea, zu *nà* = akkad. *pit(?)nu* beachte Zimmern, BBR, S. 142 Z. 24: *ḳanâ ṭâba u pit(?)na ina libbi tarakkas* „gutes Rohr und pit(?)-nu sollst du daselbst herrichten!“ — ^{d} Lamga-PA-è ist wie ^{d} Lamga-šu(š)-a (D 1824), ^{d} Lamga-nam-lù-gišgal-lu (D 1825) und ^{d} Lamga-

ša(g)-ga (D 1826) eine Erweiterung des Gottesnamens ^{d} Lamga (D 1823) = Sin(?). Der Zusatz *PA-è* (vielleicht mit Delitzsch, a. a. O., S. 209: *ḫúd-è* zu lesen) bedeutet „glänzend aufgehen“, danach ^{d} Lamga-PA-è möglicherweise „der glänzend aufgehende Mond“; vgl. auch ^{d} Dun-PA-è = Juppiter (D 781, 6). — ^{d} É-gà-lá-zu „Gott des (Tempels) É-gà-lá-zu (wohlgefülltes Haus?)“. — ^{d} En-nig-nun „Herr des großen Schatzes“. — Zu ^{d} Zi-za vgl. ^{d} Zi-za-an, D 1553. — ^{d} Lù-é-rug-ga „Mann des (Tempels) É-rug-ga“. — ^{d} Nin-dûr (D 2708) ist wohl die Gemahlin des ^{d} En-dûr; zur Lesung ^{d} Nin-dûr bzw. ^{d} En-dûr für ^{d} Nin-PA bzw. ^{d} En-PA siehe Förtsch, OLZ 1915, Sp. 370. — ^{d} Liru „Gottheit des Mutterleibes“ kommt vor als Bestandteil des Eigennamens Ìr-^{d} šu-kal.

The babyl. exp. VI Nr. 93 Vs. 6. — Von den drei letzten Gottheiten ist nur ^{d} Lum-ma (D 2006), ein *utug* von É-kur, bekannt; mit ihm steht wohl in engerer Beziehung ^{d} Úz-eš, da beide ein gemeinsames Opfer erhalten. — Was ^{d} Úz-eš betrifft, so würde man, wenn der Text aus späterer Zeit stammte, an eine graphisch-etymologische Spielerei denken können, und zwar an eine eigenartige Doppelschreibung des Namens des Mondgottes, nämlich ^{d} Enzu-Sin (*úz* = akkad. *enzu*; EŠ = XXX = Sin); vgl. auch D 2929 II 8. — ^{d} Pà-šám-e „Gott des (Kanals) Pà-šám-e“.

c) Opfer im Tempel des Gottes LAGAB + SĬG. Amar-^{d} diš-dingir ist, da ohne Gottheitsdeterminativ, Personenname; ebenso Lù-^{d} [. . .] (Vs. 2, 13), Bára(g) (?)-ga-ni (Vs. 2, 14), Mes-an-ni (Vs. 2, 15) und An-ni (Vs. 2, 18). Bei letzterem darf nicht an Anu gedacht werden. Die Form An-ni, Gudea, Zyl. B 24. 11 ist, wie das folgende ^{d} En-lil-e zeigt, Nominativform im Satz und steht für An-e; beachte dazu Gudea, Statue B 8, 44 ff.: ^{d}An-e, ^{d} En-lil-e, ^{d} Nin-ḫur-sag-ge usw. Die eben erwähnten Personen sind offenbar verstorbene Hofbeamte bzw. Išakkê irgendeiner Stadt (nicht von Lagaš), denen nach ihrem Tode eine gewisse Verehrung zuteil wurde. Die früheren Išakkê von Lagaš, von denen zwei ebenfalls als Opferempfänger auftreten, nämlich Al-la (Vs. 2, 16) und ME-lugal-an-na-ad-du (Vs. 2, 23), führen die ausdrückliche Bezeichnung *isag* (= Išakku). Al-la, auf einem Siegel (VAB 1, S. 148) als „Išakku von Lagaš“ bezeichnet, war Išakku unter Dungi; als solcher wird er erwähnt auf dem Bruchstück der Tontafel RTC 414, welche das Datum des 39. Regierungs-

jahres des Königs Dungi trägt. Er hatte die Išakkuwürde nicht lang inne; denn im 37. Jahr des Dungi wird noch Ur- ^{d} lama I. (VAB 1, S. 231 und A. h), im 40. Jahre aber bereits Ur- ^{d} lama II. (a. a. O., S. 232 und A. a) als Išakku von Lagaš genannt. Letzterer war dies auch in dem Jahre der Abfassung unserer Tafel, also im 2. Regierungsjahre des Pûr-sin. ME-lugal-an-na-du muß als Išakku natürlich unter Dungi fungiert haben; eine Zeitbestimmung für seine Amtstätigkeit läßt sich nicht angeben. — ^{d} Giš-bi(l)-ga-mes, der babylonische Held Gilgameš. — Die Namen der acht Gottheiten Vs. 2, 1—8 sind nur unvollständig erhalten. ^{d} Lugal-[. . .] „König . . .“. — ^{d} Lugal-g[i] oder ^{d} Lugal-z[i] „starker, treuer König“, unbekannt. — [. . .]-AN-nin-[?]. — ^{d} [Du]n(?)-za-gin-[na(?)] vielleicht „Dun (?) im Glanze“ oder „Dun (?) des Lasursteines“. Als *bêlit mâtâti* erklärt, siehe D 779. Möglicherweise ist jedoch das erste Zeichen nicht zu *dun*, sondern zu *sag* oder *ka* zu ergänzen, dann unbekannter Name und wohl „Gott des glänzenden Kopfes (Mundes)“. — ^{d} Nin-an-s[i-an-na], eine Erscheinungsform der Ištar; siehe D 2423. — ^{d} Nin-š[ir(?)] „Herrin des Lichtes“ oder ^{d} Nin-n[a] „Hohe Herrin“, unbekannt. — ^{d} Ne-[. . .]. — ^{d} Nin-mug „Herrin des *mukku* — Gewandes“; Gemahlin des ^{d}Išum, siehe D 2665. Oder ^{d} Nin-zadim: Ea, als Patron der Edelsteinarbeiter, D 2566. Wäre jedoch *mug* bzw. *zadim* nur der Rest eines Zeichens, dann entweder ^{d} Nin-d[im-gul-(dellu)], welche Gottheit ein *sukal* von ^{d} Ma-nun-gal ist (D 2504), oder ^{d} Nin-mun „Herrin des Salzes“, eine Gottheit, welche wohl auch CT 29, 45 Z. 14 gemeint ist und an letzterer Stelle als Ili-šarrat gedeutet wird. Beachte die Bemerkung zu dem folgenden ^{d} Pa-sag. Von Vs. 2, 9 an ist der Text wieder besser leserlich. ^{d} Pa-s[ag], im Akkad. mit ^{d} Išum wiedergegeben, ist der Gemahl der ^{d} Nin-mug (siehe D 1480); es ist daher der vorausgehende Name vielleicht doch ^{d} Nin-mug zu lesen. — ^{d} Giš-bi(l)-[ga(?)-mes(?)] ká-sir-r[a] „^{d} Gilgameš vom (Tore) Ká-sir-ra“. — ^{d} Làḫ-ḫu-du(g)-n[un], unbekannt; vgl. ^{d} Ud-ḫu-ám, D 1124. — ^{d} Engur (?), Mutter des Ea; siehe D 1009. — ^{d} A-šir „Erzeuger des Lichtes“, unbekannt. — Zu ^{d} En-su(d)-ág vgl. ^{d} Su(d)-da-ág = ^{d} A-a, D 2870. — ^{d} Nin-PA-è entweder „die Herrin, welche glänzend aufgeht“ oder „die Göttin Nin-dûr, welche aufgeht“; siehe oben. — ^{d} Nam-ma-ni, unbekannt. — Ob Vs. 2, 22 ^{d} Nin-ib zu lesen ist, bleibt fraglich. — ^{d} Ma-LAGAB + SĬG-

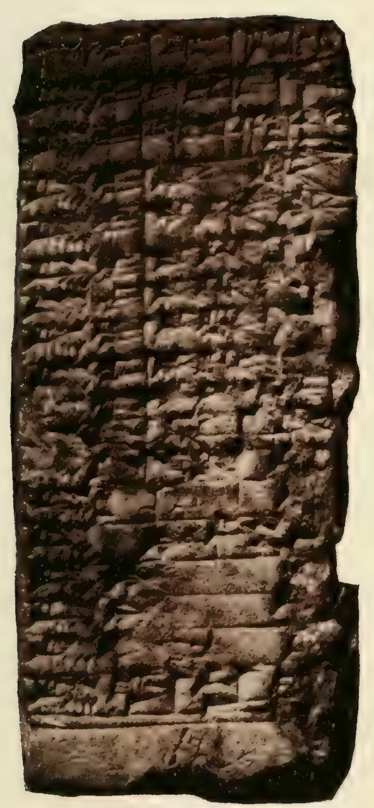
du(g)-su, unbekannt; zur Namensform vgl. ^d Ma-nun-gal, D 2046. — ^d Nin-é-kisal „Herrin des Tempels des Vorhofes"; unbekannt. — ^d Igi-zi-bar-ra, siehe D 1524. — ^d Là-banda nitaḫ „starker *laputtu*"; unbekannt. — Statue des ^d Dun-gi. Der König Dun-gi führt in seinen Inschriften (VAB 1, S. 190 ff.) nicht selten das Gottheitsdeterminativ und auf einer Karneolperle (a. a. O., S. 194), wo er sich ebenfalls das Gottheitszeichen beilegt, nennt er sich sogar *dingir kalam-ma-na* „Gott seines Landes", eine ausgesprochene Deifikation also bereits bei Lebzeiten; zur göttlichen Verehrung des Dungi siehe auch Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I 2, 3. Aufl., § 414. Ur-^dengur dagegen, der Vater und Vorgänger des Dun-gi, bezeichnet sich noch nicht als Gott; nicht einmal auf unserer Tontafel, wo Vs. 1, 12 einer Statue von ihm geopfert wird, hat sein Name das Gottheitsdeterminativ. Was Pûr-sin, den Nachfolger des Dun-gi betrifft, so führt er immer das Gottheitsdeterminativ und in Götterlisten (siehe D 235) wird er als *gu(d)-dúb* des Mondgottes erwähnt; zur Bezeichnung des Pûr-sin als Stern des Gottes Marduk (= AMAR. UD) siehe Förtsch, MVAG 1914, 1 S. 57 und A. 8. Eine Statue von ^d Dun-gi wird ferner Rs. 1, 19 erwähnt. — ^d Nin-kaš = *bêlit šikari* „Herrin des Bieres"; unbekannt. — ^d Ám-ma vielleicht für Am-ma, D 194. — ^d Anšu-dun-úr ^d LAGAB + ŠÍG „göttlicher Zuchtesel des Gottes LAGAB + ŠÍG", unbekannt; vgl. D 264: ^d Anšu-šub-bu anšu ^d Nin-lil.

d) Opfer, die nicht in einem bestimmten einzelnen Tempel dargebracht werden. ^d Dumu-zi von URU + A-a; vgl. ^d Dumu-zi von Abzu (Förtsch, a. a. O., S. 72; D 765 II 1 ff.) und ^d Dumu-zi von Gú-en-na (Förtsch, ebenda; D 767). Zur Stadt URU + A siehe VAB 1, S. 273 s. v. und Legrain, Le temps des rois d'Ur, S. 62 Nr. 126 und A. 8. — ^d Ninni von Íb-gal; Förtsch, a. a. O., S. 68 A. 11 und s. und D 2760. — ^d Nin-ûr-ra, D 2546; zu *ûr* siehe Delitzsch, Sum. Glossar, S. 50 s. v. *VIII. ûr.* — ^d Pa-giš-bi(l)-sag wohl identisch mit ^d Pa-bi(l)-sag; siehe D 2945. — ^d Nin-šubur gu-la, doch wohl nicht „der große ^d Nin-šubur", sondern „^d Nin-šubur von (dem Tempel) Gu-la"; siehe dazu bei ^d Nin-ḫur-sag gu-la, Rs. 1, 12. — ^d Nin-é-kisal-libir „Herrin des Tempels des alten Vorhofes" unbekannt; siehe oben ^d Nin-é-kisal. — ^d Nidaba-lú-AN (?)-[. . .] wohl „^d Nidaba, gehörig zur Gottheit [. . .]"; vgl. ^d Nidaba-gal, ^d Nidaba-ur-sag usw., D 2773 ff. —

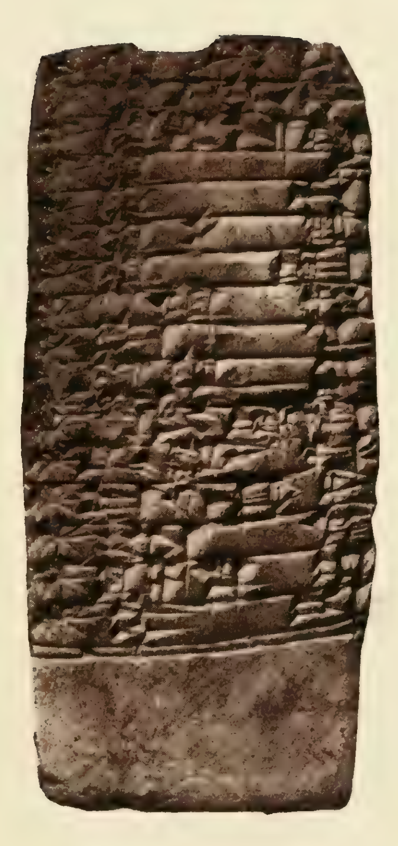
^{d}Nin-ḫur-sag gu-la „^{d}Nin-ḫur-sag von (dem Tempel) Gu-la“. Diese Deutung (vgl. ^{d}Nin-šubur gu-la, Rs. 1, 9) ergibt sich aus der weiter unten (anschließend an FH 5) kurz besprochenen Opferliste Huss. II 54, worin ein Tempel É-gu-la als Heiligtum der Göttin Nin-ḫur-sag bezeichnet wird. Ein dort als Teil des Ningirsu-Tempels erwähntes É-gu-la mag vielleicht dem Gott Nin-šubur zugeeignet gewesen sein; beachte ^{d}Nin-ḫur-sag ŠE. DA, D 2578. — Thron der Gottheit [. . .]-ma. — ^{d}Nin-ḫur-s[ag] von [. . .]. — ^{d}En-[. . .]. — ^{d}Gu-la von Ki-[. . .]. — ^{d}Gu-la von U[mma]^{ki}; fraglich. — Gott En-ki. — Im Namen ^{d}x-da-ba-x, Rs. 1, 20 wage ich das Zeichen x, sowohl am Anfang wie auch am Schluß des Namens stehend, nicht zu deuten. — ^{d}Ezinu-gūr „Gott Ašnan vom Speicher“. Vgl. Inventaire des tablettes de Tello, Nr. 695 Rs. 4—5: ^{d}Ezinu é-gibil „E. vom neuen Tempel“ und ^{d}Ezinu é-libir „E. vom alten Tempel“; ferner ^{d}Ezinu azag-su(d), D 881 und ^{d}Ezinu an-na, D 882. — Göttin Nin-sún und ihr Gemahl Lugal-maràd-da; zur Lesung ^{d}Lugal-maràd (nicht ban)-da für ^{d}Lugal-TUR-da und zu dessen Identität mit ^{d}Lugal-marád-da (D 1976) siehe Otto Schroeder's Abhandlung „Eine Götterliste für den Schulgebrauch“ in dieser Festschrift. — ^{d}Nin-é-gal „Herrin des Palastes“. D 2513. — In ^{d}Túg-an-[. . .] steht vielleicht *an* für das gleichbedeutende *nun*, wie in dem Tempelnamen É-ki-azag-nun-na bzw. É-ki-azag-an-na (siehe Förtsch, a. a. O., S. 180 Nachtr. zu S. 42 A. 1); dann zu ergänzen ^{d}Túg-an-[na] und gleichzusetzen mit ^{d}Túg-nun-na (D 3266). Huss. II 54 (siehe weiter unten) hat tatsächlich ^{d}Túg-nun. — Göttin Dam-gal-nun vom Gà-gi-a; *gà-gí-a*, akkad. *gagû* (Delitzsch, a. a. O., S. 75 s. v.), ist wohl eine Art Kloster. — Göttin Nun-gal, D 2352. — ^{d}Ḫa-ni-A[N]-ka-gi-n[a] vielleicht „Gott Ḫa-ni, der Gott des Schweigens“; ^{d}Ḫa-ni siehe D 1392, zu *ka-gi-na* Delitzsch, a. a. O., S. 94 s. v. — Interessant, aber schwer zu deuten sind die Namen der vier letzten Gottheiten. Die beiden letzten sind offenbar zu verstehen als „Göttin Nin vom (Tempel) Dù-DU-e“ und „Gott Dumu-zi vom (Tempel) Dù-DU-e“; zu Dù-DU-e vgl. das bekannte Dù-azag, *dù* (hl.) „Wohnung“ siehe bei Delitzsch, a. a. O., S. 150 s. v. *II. dúr.* Auf Grund der gegebenen Parallelstellung sind die beiden vorletzten Namen sicherlich nicht „Göttin Nin-da von Lagaš“ und „Gott Dumu-zi(d)-da von Lagaš“, sondern „Göttin Nin von DA-Lagaš“ und

„Gott Dumu-zi von DA-Lagaš". Sollte unter DA-Lagaš eine Vorstadt von Lagaš gemeint sein? Beachte „^{d} Dumu-zi vom Abzu, Gottheit von Ki-nu-nir", Ur-^{d}ba-ú, Statue 6, 9—10 und Gudea, Statue B 9. 2—3 und siehe zur Lage von Ki-nu-nir bei Hommel, GGAO. S. 299. Die Göttin Nin ist bereits oben erwähnt und besprochen. Zu DA-Lagaš sei noch hingewiesen auf ^{d} *En-ki-DA-nigi(n)* „Gott En-ki von DA-Nigi(n)" (Nik. 148 Vs. 1, 2 und 5; 2, 2; siehe Förtsch, a. a. O., S. 122f.) und *abzu-DA-nigi(n)* „das Abzu von DA-Nigi(n)" (DP 66 Vs. 4, 3; DP 198 Vs. 5, 8; Nik. 24 Vs. 5, 6; Nik. 26 Rs. 1, 1; siehe Förtsch, a. a. O., S. 146, 152, 156, 160; VAS XIV 5 [VAT 4617] Vs. 7, 10; VAS XIV 91 [VAT 4495] Vs. 1, 1; VAS XIV 116 [VAT 4679] Vs. 6, 1), welch beide nach Landsberger, Der kultische Kalender, S. 57 und A. 4 identisch wären.

Zu vergleichen mit FH 5 ist Huss. II 54 (= Hussey, Sumerian tablets II, Nr. 54, Pl. 42 und S. 12). Huss. II 54, ebenfalls aus der Zeit der Könige von Ur stammend, hat als Unterschrift *sá-dú(g) itu I-a-kam* „festgesetzte Opfergaben für den ersten Monat". Die Opfergaben bestehen in „Butter", gemessen nach dem *gur-lugal* bzw. *sila-lugal*; der Text beginnt (Vs. 1) $^2/_{30}$ *gur-lugal* $2^1/_2$ *sila iá-nun.* Geopfert wird zunächst für zwei Teile des Tempels des Gottes Ningirsu: É-gu-la „großer Tempel" und É-gibil „neuer Tempel": dann für drei Teile des Tempels der Göttin Ba-ú: É-gibil, É-REC 92 und É-gu-la. Dann empfangen Opfergaben: ^{d} Gál-alim, ^{d} Dun-ša(g)-ga, ^{d} Bur-da-zi, ^{d} Dungi, ^{d} Namašše, ^{d} Nin-gún-a, ^{d} Dumu-zi, ^{d} Nin-mar^{ki}, ^{d} Nidaba, ^{d} Nin-é-gal, ^{d} Geštin-an-na, ^{d} Ninni, ^{d} Sin (= EN. ZU), ^{d} Nin-šubur, ^{d} É-an-na „Gottheit von (dem Tempel) É-an-na" (wohl ^{d} Ninni in Girsu), ^{d} Meslam-ta-è-a, ^{d} En-sig-nun, der Tempel Ti-ra-áš, der Tempel An-ta-sur-ra, der Tempel É-ḫuš, der Tempel É-babbar, ^{d} Nin-sún, ^{d} Túg-nun ^{d} Dumu-zi von Abzu, ^{d} Pa-giš-bi(l)-sag, ^{d} Nin-in-si-na der Kindschaft, ^{d} Nun-gal, der Tempel É-gu-la der ^{d} Nin-ḫur-sag, der Tempel É-gu-la der ^{d} Gá-tum-du(g), der Tempel É-gibil der ^{d} Gá-tum-du(g). Ein Jahresdatum enthält Huss. II 54 nicht.

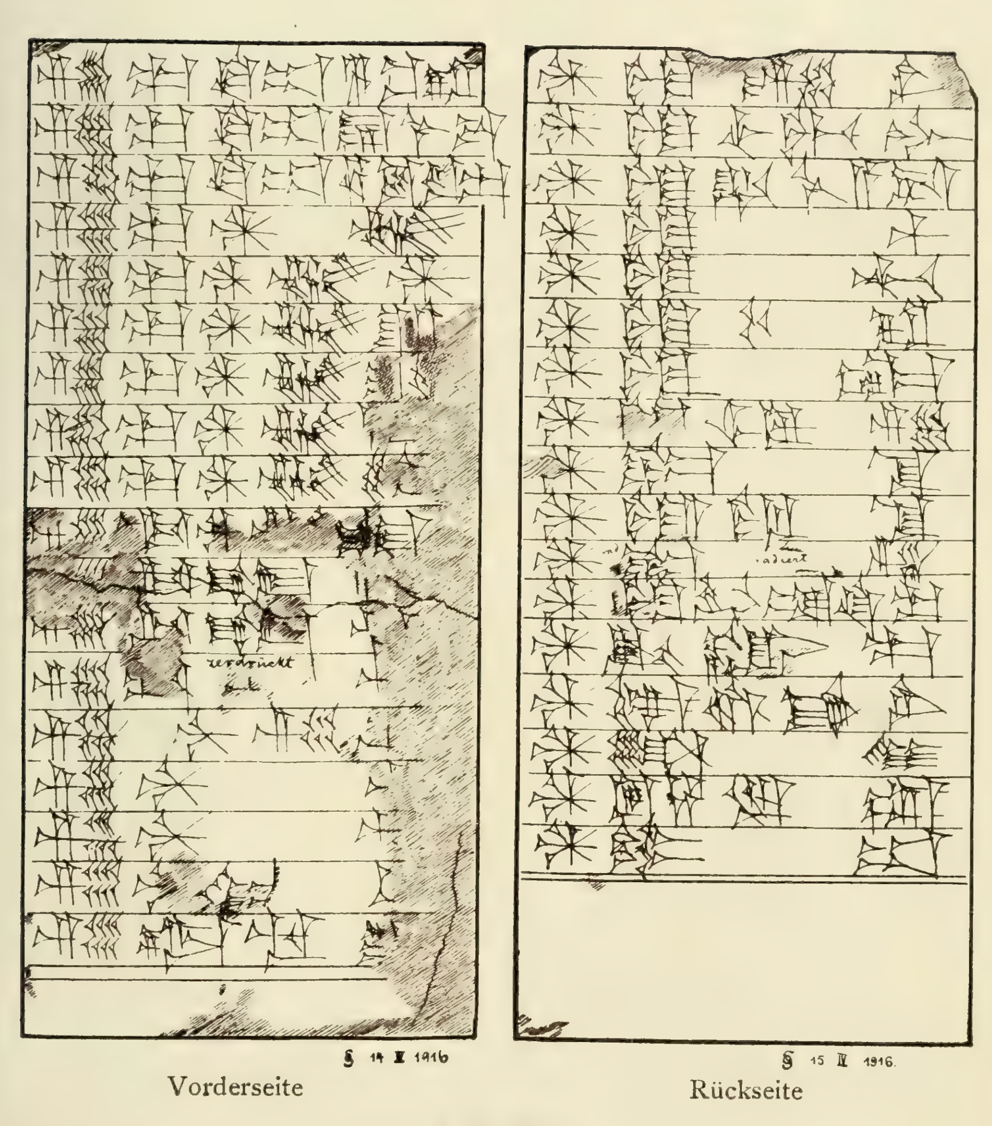


Vorderseite



Rückseite

VAT 8371



Vorderseite

Rückseite

VAT 8371

VAT 8371.

Höhe × Breite × Dicke: 10,7 × 4,8 × 2,5 cm.

Umschrift.

Vs. gi ma-sá-ab nig-kir(?)-ra
gi ma-sá-ab é-kud-da
gi ma-sá-ab esir-ru-ma
gi ma an-sim
gi ma an-sim-an
gi ma an-sim-šu-nigin
gi ma an-sim . . .
gi ma an-sim . . .
gi ma an-sim-sa[r]
[g]i [s]ag-an-si[m]-il
[g]i [s]ag-il . . .
[g]i [s]ag-i[l] . . .
gi s[a]g . . .
gi ḫal-zi(?) . . .
gi ḫal . . .
gi ḫal . . .
gi ḫa[l]-lu[m] . . .
gi al- x -r[a]

Rs. ^{d}nin-gi-NÌ(?)
^{d}nin-igi-nagar-sir
^{d}nin-peš-sil-a-rá(?)
^{d}nin-maš
^{d}nin-ti(l)
^{d}nin-kur-ra
^{d}nin-EZEN + LA(?)
^{d}n[i]-ù-gi
^{d}ne-gún
^{d}nin-el-GÚN
^{d}BÌ(L).GÌ
^{d}n[i]n-uri^{ki}-ma
^{d}gál-alim-ma
^{d}dun-ša(g)-ga-ni
^{d}li-lum
^{d}SÙG(?)-za-ru-um
^{d}SÌR × SÌR-éš

Was die Abfassungszeit der Tafel betrifft, so läßt der Schriftduktus mit Sicherheit auf die vorhammurabische Periode schließen; am nächsten steht der Duktus wohl dem, in welchem die größere Zahl der von Zimmern in VAS X veröffentlichten sumerischen (und akkad.) Kultlieder aus altbabylonischer Zeit abgefaßt ist. Die Schriftzeichen bieten der Deutung manche Schwierigkeiten. Die Vorderseite der Tafel ist ziemlich beschädigt, die Rückseite dagegen fast vollständig erhalten.

Der Text stellt wohl eine Vorschrift für eine gewisse Opferveranstaltung dar. gi-ma-sá-ab, akkad. *masabbu*, ist wahrscheinlich ein „Räucherbecken"; siehe Streck, VAB 7, S. 282 A. g, S. 283 A. 14, S. 517 und S. 666. Meißner macht mich darauf aufmerksam, daß Schorr, WZKM 29, S. 79 Z. 28 *masabbu* mit „Rohrgeflechtwiege(?)" übersetzt. In unserem Text wird nach dreimaliger Wiederholung von gi ma-sá-ab (Vs. 1—3) dieses Wort sechsmal (Vs. 4—9) zu gi-ma, dann neunmal (Vs. 10—18) zu gi

abgekürzt. Daß für *NAM* in der Verbindung gi an-NAM usw. die Lesung *sim* einzusetzen ist, lehrt einerseits Br. 2500 und 2501: gi-ma-an-NAM-šu-gál = *mikkû* und gi-ma-an-NAM-gam-ma = *pakatu*, anderseits Br. 2502 und 2503: gi-ma-an-SE-šu-gál = *mikkû* und gi-ma-an-SE-gam-ma = *pakatu*; also für *NAM* und *SE* einen gleichen Lautwert.

Die Götterliste auf der Rückseite beginnt mit ᵈ Nin-gi-NÌ. Da *NÌ* auch den Lautwert *lí* hat, so ist darunter vielleicht die bei Legrain, a. a. O., Nr. 180 Vs. 5 erwähnte Gottheit ᵈ Nin-gi-li zu verstehen. Das Zeichen *NÌ* ist indes nicht ganz sicher, möglich wäre auch *dū*; dann ᵈ Nin-gí-dū, D 2465. — ᵈ Nin-igi-nagar-sir, Ea als Gott der Bauleute (D 2589). — ᵈ Nin-peš-sil-a-rá(?), unbekannt. — ᵈ Nin-maš „glänzende Herrin", unbekannt. — ᵈ Nin-ti(l), D 2744, identisch mit Damkina, der Gemahlin des Ea. — ᵈ Nin-kur-ra (D 2614) „Herrin des Berges"; vgl. ᵈ En-kur (D 951) und ᵈ Lugal-kur-ra (D 1961). — ᵈ Nin-EZEN + LA (?) siehe D 2525. — ᵈ Nin-ù-gi, unbekannt. — Auf ᵈ Ne-gún (siehe D 2323) folgt ᵈ Nin-el-GÚN. Da als Gemahlin des ᵈ Ne-gún eine Göttin ᵈ Nin-el-la (bzw. ᵈ Nin-el-lá) bekannt ist (D 2526), so ist das Zeichen *GÚN* in ᵈ Nin-el-GÚN nur eine Verschreibung für das ähnlich aussehende *LA*; offenbar verursacht durch das darüber stehende *GÚN* in ᵈ Ne-gún. — ᵈ Gibil, der Feuergott (D 598). — ᵈ Nin-uri^ki-ma „Herrin von Ur"; dieser Göttin erbaut Dungi, Steintafel D, den Tempel É-kar-zi(d)-da. Siehe auch D 2564; wohl = ᵈ Nin-gal. — ᵈ Gál-alim-ma und ᵈ Dun-ša(g)-ga-ni, die beiden Söhne des Ningirsu und der Ba-ú; auffällig ist ᵈ Dun-ša(g)-ga-ni für das gewöhnliche ᵈ Dun-ša(g)-ga-na. — ᵈ Li-lum, vielleicht identisch mit ᵈ Lilû (D 2016). — ᵈ SÚG(?)-za-ru-um, unbekannt; das erste Zeichen ist unsicher, aber möglicherweise die bei Otto Schroeder, VAS XII in der Zeichenliste als Nr. 198 angeführte Variante von SÚG (Nr. 197). — ᵈ SÍR × SÍR-éš, unbekannt.

Der elamische Gott Memnon.

Von

Georg Hüsing.

Auf der berühmten Stele von Sär-i-pul tritt uns ein König des Landes Lulube entgegen unter dem Namen *An-nu-ba-ni-ni*. Er mag etwa um 2400 v. Chr. regiert haben nach Maßgabe der Schrift, schwebt aber mit samt seinem Reiche für uns noch in der Luft, denn wir kennen keine Vorgänger und Nachfolger und ebenso keinen Zeitgenossen. Auch den räumlichen Umfang und die zeitliche Dauer des Reiches kennen wir nicht. Die Sprache und Schrift des Textes ist babylonisch, die erhaltenen Götternamen gleichfalls; sie beginnen mit *An-nu-um* und *An-tum*, und die Schreibung des ersteren gibt an die Hand, daß der Name des Königs mit dem des an erster Stelle von ihm genannten Gottes zusammen gesetzt und also semitisch sein werde, d. h. zu zerlegen in *Anu* und *bânîni*, als „Anu hat mich geschaffen". Ein aus der Nachbarschaft stammender, wohl jüngerer Text eines Herrschers von Deru, *Anu-mu-ta-bil*, scheint den Stempel darauf zu drücken, daß auch *Annubanini* ein semitisch-babylonischer Name sein werde, und so hat denn auch Thureau-Dangin (Vorderas. Bibliothek I 1 S. 173) den Namen in der Übersetzung als „Anu-bânîni" wieder gegeben.

Und doch hätte man von vornherein Bedenken dagegen haben müssen. Die Lulube sind kein semitisches Volk, und schon die Plural-Endung *-be* weist darauf hin, daß ihre Sprache vielmehr der elamischen anzugliedern ist. Die geographische und politische Lage von Deru ist doch schon eine wesentlich andere: es ist ein akkadisch-elamisches Grenz- und Mischgebiet, in dem eine babylonische Dynastie nicht auffallen kann, während ein Lulureich

schwer anders denkbar ist als im Gegensatze zu Akkad und gestützt auf Hinterländer in der Richtung auf Kermānschahān und Hamadan zu. In dieser Richtung werden wir uns also die wesentliche Erstreckung des Reiches zu denken haben und zwar mit elamischer, vermutlich nordelamisch-kaspischer Nationalität und natürlich unter einheimischen Fürsten, die schwerlich akkadische Namen getragen haben werden, wenngleich der Staat ohne babylonische Kultur kaum möglich gewesen wäre. Neben den akkadischen Göttern werden im Texte aber wohl auch einheimische aufgeführt gewesen sein, nur daß unglücklicher Weise gerade diese Namen weg gebrochen sind. Auch mag man beachten, daß die vom Könige besonders verehrte und auf dem Relief mit dargestellte Gottheit nicht Anu ist, sondern eine Göttin, die doch — einerlei, wie man den Namen zu lesen habe, eine Art Istar ist; man wird also keine nähere Beziehung zwischen Anu und dem Namen des Königs voraussetzen müssen, denn daß dann bei der Aufzählung der anderen Götter Anu an der Spitze steht, kann nicht auffallen, er gehört an die Spitze. Fällt damit eine engere Beziehung zwischen ihm und dem Könige weg, so haben wir um so mehr Anlaß, diesen „semitischen" Königsnamen einmal von der anderen Seite her zu betrachten und erst zu prüfen, ob der elamische König nicht einen Namen führt, der vom Elamischen aus ebenso gut erklärbar wäre wie vom Akkadischen aus. Man wird nicht leugnen können, daß dieser Versuch gemacht werden muß zur Gegenprobe; er drängt sich aber auch geradezu auf, wenn man vom Elamischen an den Namen heran tritt, denn dann endigt er ja mit Reduplikation, und wir wissen aus vielen Hunderten von Namen, daß das eine Form der elamischen Kurznamenbildung ist. Also begönne der Name mit *Annubani*, und der Rest des Namens wäre durch die Reduplikation der letzten Silbe ersetzt. *Annubani* wäre voraussichtlich der Name der Gottheit, und zu ergänzen wäre etwa ein *un-taš* (— hat mich geschaffen), das übrigens gerade, der Bedeutung nach, einem semitischen *bânîni* entsprechen würde. Solche Erklärung aus dem Elamischen wäre durchaus möglich und völlig ungezwungen, würde aber an sich gewiß nicht überzeugend wirken, zumal erst *Annubani* als Gottesname bewiesen werden müßte. Man wird aber wohl auch zugeben: sobald dieser Beweis erbracht wäre, täte man nicht mehr gut,

an der elamischen Herkunft des Namens zu zweifeln, auch ohne Rücksicht auf die Frage, wieso der Name auch semitisch einen guten Sinn gibt.

Also gilt es zunächst dem Nachweise des Gottesnamens *Anubani*, es wird aber keinen Zirkelschluß ergeben, wenn wir dabei den Namen des Lullukönigs als eine Unterlage benützen.

Dieser Name ist uns nämlich noch in einer zweiten Schreibung erhalten in der sog. Legende vom Könige von Kûtu als *An-ba-ni-ni*. Dieser Anbanini ist ein feindlicher König, der den König von Kûtu bedroht und bekämpft, dessen Reich also ebendort zu suchen ist wie das des Anubanini; das zeigt ein Blick auf die Karte. Zudem aber heißt seine Gattin *Meli-li*, sein zweiter Sohn *Medu-du*, der vierte hatte einen Namen, der auf *da-da* endigte — wir sind auf elamischem Boden, genauer genommer wohl auf kaspischem. Daß hier ein historischer König Modell gestanden hat, ist wohl ersichtlich, wie auch der König von Kûtu, dessen Name leider ganz unsicher ist, vermutlich ebenso im Fleische gewandelt hat und der Gegner des Lullukönigs Anubanini war. Es wäre schwer, sich den Hergang anders vorzustellen: auch bei den Akkadern war die mythenhaltige Sage und Legende genau so an geschichtliche Gestalten angeknüpft wie etwa in der Heldensage der arischen Völker, man denke nur an die Šarginalegende. Wir dürfen also hoffen, daß wir eines Tages noch Backsteine mit dem Namen des „Königs von Kûtu" ausgraben werden.

Im Übrigen ist die Legende von Anbanini natürlich in Ausbeutung eines alten Mythos entstanden, und „Anbanini" ist in Wahrheit ein Mythengott so gut wie Dietrich von Berne in Sagen wie der von Ecken Ausfahrt und ähnlichen. Auf den Mythos wollen wir nachher eingehen, vorerst aber muß uns die Frage beschäftigen, warum der Mythos gerade an Anubanini angeknüpft wurde, oder, wenn das geschah, welche Schlüsse es etwa gestatte. In allen Fällen einer Übertragung eines Mythenstoffes auf eine geschichtliche Gestalt liegt ja irgend eine Gemeinsamheit des Mythenträgers mit seinem geschichtlichen Modelle zu Grunde, nur wissen wir von Anubanini gar wenig, und die betreffende Gottheit ist ja bisher hypothetisch. Finden wir also keinen anderen Weg in die Frage hinein, so ist auf dem der Personalvergleichung zunächst kein Vorwärtskommen möglich. Dieser andere Weg aber

liegt vor, es ist der sprachliche; nur werden wir ihn, sobald er erschlossen, im umgekehrten Sinne betreten müssen.

Erschlossen wird er dadurch, daß der Name uns auch noch später, in jüngerer Gestalt, überliefert ist.

Ich sehe nämlich eine spätere Form des Königsnamens in dem Namen der Dynastie *Bît-Ḫamban*. Es handelt sich zweifellos um eine Dynastie, worauf nicht nur das *Bît* deutet, sondern auch der mehrmals auftretende Ausdruck *apil Ḫamban*. Also heißt das Land nicht unmittelbar nach einem Gotte so, der natürlich dem südelamischen *Ḫumban* entspräche, sondern es hat seinen Namen von einem Dynastiegründer, von einem geschichtlichen Könige, dessen Name mit dem des Gottes gebildet und nachmals auf den des Gottes verkürzt war, vermutlich auch nicht so, daß der König den gleichen Namen trug wie die Gottheit. Wenigstens zu seinen Lebzeiten dürfte man darauf wohl verzichtet haben; und es müßte ein sehr bedeutender König gewesen sein, der allmählich selbst als eine Art Halbgott galt, wenn man später seinen und des Gottes Namen genau auf die gleiche Form brachte: er mag wohl selbst mit dem Gotte verschmolzen sein. Diesen Anforderungen entspricht der König *Anubani-ni* so vollkommen, daß hier kein Zufall vorliegen kann, denn die Dynastie Hamban herrscht auch über das Nachbarland *Namri* und sitzt damit genau in jenen Gegenden, die das Reich des Lullukönigs bildeten oder wenigstens seinen Kernbestand. Der Name des Landes tritt uns bei Sarrukin als *Amban-da* entgegen, mit dem nach *n* erweichten *t*-Suffixe, das Landnamen bildet, also als „Hambansland". Der Name ist mit *Ḫ* zu lesen, das der Assyrier ja nicht schreiben konnte; das ergibt sich aus den Formen der Bagistâninschrift: babyl. *Ḫa-am-ba-nu* — diese Form zeigt mit aller Deutlichkeit, daß das *t* nur ein Suffix ist! — elamisch sogar *Kampan-ta-š*, worin das *š* kaspisches Singularsuffix und das *K* Eingentümlichkeit der Mundart des betreffenden Landes selbst ist: *Karḫār* neben *Ḫarḫār* —, daraus iranisch *Kampanda*, *Kaᵘβadr̥vi*, und noch heutiges Tages *Čamabadan*, worin also der Name des alten Lullukönigs noch immer zu uns spricht, wie aus *Kerind* der Name des Kaspierkönigs *Kari-in-taš*. Die berichtigte Lesung „*Ḫambanu*" ist der erfreulichste Beweis dafür, daß meine Zusammenstellung des Namens mit „Bît-Ḫamban" richtig war.

An dieser Stelle wollen wir aber auch gleich näher auf das Sprachliche eingehen, und zwar eben in umgekehrtem Sinne, indem wir uns ansehen, welche Schlüsse die jüngeren Namenformen auf eine ältere einstweilen als unbekannt anzusehende gestatten.

Die jüngsten Formen haben wir bereits besprochen. Sie lehren nichts weiter, als daß der Name noch im sechsten Jahrhundert mit *H* gesprochen wurde, obgleich er im achten unter Sarrukin nicht mit *ḫ* geschrieben auftaucht. Aus dieser Schreibung ist aber nichts weiter zu erschließen, als daß dem Assyrier sein *ḫ* zu scharf klang, als daß er es zur Wiedergabe des fremden Lautes hätte verwenden wollen, obgleich derselbe noch scharf genug gesprochen worden sein muß, um später ein *K* und *Č* ergeben zu können. Vermutlich war aber die Aussprache landschaftlich sehr verschieden, und „Amban-da" war der nordöstlichste Teil des Gesamtgebietes, neben dem auch Sarrukin *Bît-Ḫa-am-ban* erwähnt. Indessen, daß der Name mit *H* begann, zeigen uns auch alle anderen Schreibungen: neben *Ḫa-am-ban* auch *Ḫa-ba-an* (auch *Ḫab-ba-an*, *Ḫab-ban* *Ḫa-ab-ban*) worin das *a* vor dem *b* wohl nasaliert zu denken ist. Außerdem aber *Ḫa-an-ban* (*Ḫa-an-bi*). Die letztere Form ist offenbar die ursprünglichere, die zu *Ḫamban* assimiliert ward, woraus weiter *Ḫąban* sich entwickelte — die Schreibungen mit *bb* können bekanntlich sogar ein *Ḫāban* meinen, auf die Doppelung ist kein Gewicht zu legen.

Nun ist aber nicht anzunehmen, daß ein *Ḫanban* sich lange ohne Assimilierung des *n* an das *b* gehalten hätte. Es kann keine ursprüngliche Form sein, sondern ihr ging eine andere vorauf, die zwischen *n* und *b* noch einen Vokal kannte; der Vokal verflüchtigte sich also zu Schwa, um dann allmählich sein Leben ganz auszuhauchen, und so gerieten *n* und *b* an einander, die sich dann auch nicht lange vertrugen. Bei solcher Entwicklung wird aber der Verlust des Schwa nicht die einzige Veränderung gewesen sein. Die kaukasischen Sprachen, auch das Elamische, wie spätere Schreibungen beweisen, hatten einen starken „expiratorischen" Akzent, der in unserem Namen auf die erste Silbe fällt. Dieser „Iktus", auf der ersten Silbe des viersilbigen Namens, wird also auch eine Verschleifung oder Abschleifung am Ende des Wortes bewirkt haben, und gemäß dem lautlichen Aufbaue der elamischen Wörter raten wir unwillkürlich darauf, daß am Ende ein Vokal

verschwunden sein werde. Wir erhalten also eine konstruierte Urform **Hanəbanə* für den Namen des Gründers der Dynastie.

Erst jetzt gehen wir zum Vergleiche von dem Namen *Anubanini* aus. Wesentlich jünger ist die Form *Anbanini*, die aus einem semitischen *Anu-banini* nie hätte entstehen können. Die Gleichsetzung der beiden Namen und Gestalten verdanken wir Fritz Hommel, der sie in seinen Assyriological notes (§ 39 in PSBA 1899) aussprach. Aus dieser Gleichung allein folgt bereits, daß von einer semitischen Etymologie keine Rede sein kann, wenn man nicht das Zeichen AN als ANU lesen will, wobei das Gottesdeterminativ fehlen würde. Wir finden also den Namen, von dem wir das iterierte *ni* abzutrennen haben, in den Entwicklungsstufen *Anubani* und daraus *Anbani*. Nun ist um die Mitte des 3. Jahrtausends das semitische *ḫ* gewiß noch untauglicher gewesen ein *h* auszudrücken, als in späterer Zeit, während wir für das Elamische überhaupt keinen Beleg für ein ursprüngliches *ḫ* besitzen[1]. Gibt es in alter Zeit kein elamisches *ḫ*, dann kann auch das *h* nicht auf solchen Laut zurückgeführt werden, und dann ist für die alte Zeit eine Wiedergabe des elamischen *h* durch babylonisches *ḫ* erst recht unwahrscheinlich. Erst wenn die Lullu begonnen hätten, ihre eigene Sprache mit babylonischen Zeichen zu schreiben, würden sie wohl die *ḫ*-Zeichen benützt haben, um ihre *h* auszudrücken, wie man z. B. in Elam tat und wie es später auch die Iranier hielten; und wenn dann die Babylonier Lullunamen mit ihrem *ḫ*-Zeichen geschieden vorgefunden hätten, dann hätten sie diese Schreibung wohl beibehalten und — falsch ausgesprochen. Ist eine Aussprache *Hanubani* und *Hanbani* also auch weder nachweisbar noch aus der Schreibung des Namens des Lullukönigs zu erraten, so steht ihrer Annahme doch auch nichts entgegen: die Schreibung läßt es völlig ungewiß, ob der Name mit *H* begann oder mit *A*, d. h. es kann sich niemand darauf berufen, daß der Name „ohne *H* geschrieben" sei; man kann vielmehr nur aussagen, er sei so geschrieben, daß man nicht

---

[1]) Vielmehr ist der *ich*-Laut, die palatale Spirans, offenbar gerade in Lulluland vorhanden, wie ich 1903 in OLZ (Sp. 399 ff.) zu zeigen mich bemühte. Ich glaube heute, daß er aus einem lateralen *l*-Explosivlaute, also einer Art *t* oder *tl*, hervor gegangen sein wird (vgl. den Anhang zu meinen einheimischen Quellen zur Geschichte Elams S. 91 f.).

wissen kann, ob er mit *H* begann oder mit *A*, und wir können ihn mit völlig gleichem Rechte auch *Hanubanini* lesen. So lange der Name iteriert blieb, mußte er natürlich, da er fünfsilbig war, einen Nebenton haben, und da die Iteration als enklitisch zu denken ist, lag dieser Ton auf der ersten Silbe des Bestandteils *bani*. Dass dann aus *Hánubánini* ein *Hanbánini* mit dem Tone auf der Silbe *ba* geworden wäre, ist zwar möglich, aber wohl nicht besonders wahrscheinlich; es wäre sogar ausgeschlossen, wenn das spätere *Hanban* aus diesem Namen entstand. Aber an dieser Stelle haben wir mit der Iterationssilbe und dem Unterschiede zwischen Königs- und Gottesnamen zu rechnen und abzurechnen und müssen der Frage wieder näher rücken, mit welchem Rechte wir im Königsnamen einen Gottesnamen als einen Bestandteil annehmen dürfen.

Wie wir sehen, ist diese Frage nicht zu trennen von der bisher behandelten, ob *Hanban* eine jüngere Form des Namens oder Namenteiles ist, der uns in der Schreibung *An-nu-ba-ni* vorliegt. *Hanban*, *Hamban*, *Haban* ist ein Gottesname, ist = südelamisch *Humban*, *Huban*. Den genaueren Nachweis dafür können wir noch hindann schieben, da an dieser letzten Gleichung wohl kaum jemand zweifelt. Ist nun *Hanubani* die alte Form des jüngeren *Hanban*, so ist sie zugleich die älteste erreichbare Form des südelamischen Gottesnamens *Humban*, und dann ist der Königsname mit dem Namen des Gottes gebildet, ist auf den Namen des Gottes gekürzt und durch Iteration wieder verlängert und von ihm unterschieden. So haben wir im Elamischen den Namen *Kiri-ri* von der Göttin *Kiri*, *Nahhu-hu* von *Nahhunte*, *Temtu-tu* von *Temti*, *Hutra-ra* von *Hutran*, *Humba-ba* von *Humban*, daneben Hunderte von in gleicher Weise iterierten Namen, in denen ein anderer Bestandteil ebenso iteriert wird, wie in den vorstehenden Beispielen der Gottesname, so *Šutru-ru*, *Tahhi-hi*, *Atta-ta*, *Ištu-tu*, *Salla-la*, *Sallu-lu* usw. Wir wissen auch, daß das iterierte Kurzformen sind, daß die eigentlichen „Namen" Sätze darstellen, die auf sinnlose Stummel gekürzt werden, wie *Kiten-Hutran* oder *Kiten-Hutr-u-taš* aus *Kiten-Hutran-u-taš*, oder *Hallušu* aus *Hallutuš-Insušnak* usw. Es ist zweifellos, daß auch die erstangeführte Gruppe von iterierten Namen aus Sätzen verkürzt ist, von denen nur der Gottesname übrig geblieben war. Ein solcher Name ist

dann auch *Hanubani-ni*, wie schon bemerkt, etwa aus „*Hanubani-un-taš*" verstümmelt. Da der Lullukönig eine geschichtliche Gestalt ist, wird bei ihm niemand die Frage aufwerfen, ob nicht einfach ein endreduplizierter Gottesname vorliege. Aber auch der Name des „Gegners des Königs von Kûtu" ist kein Gottesname sondern nur eine jüngere Form des Königsnamens. Weniger sicher möchte das beim Namen seiner Gattin *Meli-li* erscheinen. Auch dieser Name ist kaspisch wie der Vergleich mit *Meli-Šipak* zeigt; ein weiblicher mit *Meli-r* beginnender Name findet sich auch in einem altelamischen Texte (Dieulafoy, L'acropole de Suse S. 309 Fig. 190 Z. 6 = N. 62,2 meiner „Quellen"), wie es scheint, als Name einer Tochter des Hute-lutuš-Insušnak. Vielleicht ist auch der Name einer Prinzessin von Ašnunnak (?) statt *Me-ku-bi* besser „*Me-lu-pi*" zu lesen (Mémoires der DEP Tome 1 Taf. 15 N. 6 Z. 4). Was das Wort bedeute, ist leider unbekannt, denn die „Übersetzung" im kaspischen Glossare mit „*amelu*", die nur den Semitisierungen der kaspischen Fürstennamen (z. B. der Rassamschen Königsliste) entstammt[1], wäre auch dann noch ganz unmöglich, wenn das Wort nicht auch in weiblichen Namen vorkäme. Name einer Gottheit ist es aber offenbar nicht. Also scheint auch *Meli-li* wirklich ein geschichtlicher Name zu sein, der gar wohl bekannt geblieben sein konnte: man denke nur an Napir-akuš, Nahhunte-utu und andere Königinnen von Elam. Dann kann aber auch *Medu-du* oder richtiger wohl *ilu*[2]*-medu-du* (vgl. *ilu SIS·KI-me-du*, Clay, Pers. Names of the Cassite Period S. 110) ein geschichtlicher Name sein, und es ist ja nicht ausgeschlossen, daß wirklich der große Lullukönig sieben (oder mehr?) Söhne gehabt hätte. Das könnte dazu beigetragen haben, ihn dem Gotte Hamban noch ähnlicher erscheinen zu lassen wie es andrerseits bewirkt haben könnte, daß man dem Gotte nach seinem irdischen Vor-

---

[1]) Der Irrtum dürfte wohl dadurch entstanden sein, daß die Kaspier sich des Ideogrammes AMELU zur Wiedergabe ihres Wortes *meli* bedient haben werden; die Ähnlichkeit des Klanges tat dann wohl das übrige.

[2]) Auch an *Midas* haben wir keinen Beleg dafür, denn der König heißt *Mita(i)*, gewiß mit dem Tone auf der zweiten Silbe, als *Μιδᾶς*, der Gott aber, dessen Name natürlich später noch oft erklang, *Μίδας*. Auch hier ist der Name des Königs mit dem des Gottes gebildet, und später flossen beide Namen und Gestalten in einander.

bilde später auch die entsprechende Zahl von Söhnen zugeschrieben hätte. Es ist wohl zu erhoffen, daß uns noch einmal Texte oder mythologische Gleichungen in die Hände geraten, die darauf Licht werfen. Wir müssen aber immer betonen, der Lullukönig ist eine geschichtliche Gestalt, die sicher keinen Gottesnamen trägt, und damit ist das Gleiche auch für den Gegner des Königs von Kûtu gegeben. Wenn also die Dynastie später nicht „*Haus Hambani-ni*“ genannt wird, sondern „*Haus Hanban*“, so müssen wir bedenken, daß wir in den assyrischen Texten nirgends eine Dynastie nach einem Gotte benannt finden und — ebenso wenig einen König mit einem Gottesnamen.

Es wird also wirklich nichts anderes übrig bleiben als die Annahme, daß der Königsname mit dem Gottesnamen gebildet und von ihm verschieden ist, daß aber Gott und König in eine Gestalt zusammen flossen, für die bald der eine, bald der andere Name gebraucht werden konnte. Der aus dem Königsnamen herauszuschälende Gottesname mußte im Laufe der Zeit in der Form endigen, die uns als Name der Dynastie überliefert ist, während der letztere auf eine Urform zurück weist, deren beide zu ergänzende Vokale wir zwar ihrer Farbe nach nicht erschließen können, die uns aber auch keine Einschränkung auferlegen: jeder von ihnen konnte sowohl *a* wie *u* oder *i* (*e*) sein. Nur für den zweiten wäre es am einleuchtendsten, daß er ein *i* gewesen wäre; wir haben nämlich wahrscheinlich mit Umlauterscheinungen zu rechnen, was uns das Ḫōzī der Achamanidenzeit an die Hand gibt, und da sich mehrfach die Schreibung *Ḫa-an-bi* findet, so könnte deren *i* aus dem Umlaute eines *a* vor *i* der folgenden Silbe entstanden sein — auch dem entspricht die Form *Hánubáni*, und dem würde auch ein *Hánbani* entsprechen, wenig aber ein *Hanbánini*, das ja doch den Ton auf der zweiten Silbe haben und doch schon das *u* verloren haben würde. Ich meine eben, die Form *Hánban*(*i*) entwickelte sich aus dem Namen des Gottes, und die im mythologischen Texte vom „Könige von Kûtu“ gebrauchte Schreibung *An-ba-ni-ni* stellt einen Ausgleich dar zwischen dem Namen des Königs und dem der Gottheit.

Die Gottheit *Humban* ist uns als elamische zur Genüge bekannt, und ebenso entspricht es einem Lautgesetze, daß wir nordelamisch ein *a* vorfinden, wo im Südelamischen in alter Zeit *u*,

in jüngerer *i* steht. Zu diesem Gesetze gesellt sich noch ein zweites, nach welchem südelamischem *r* nordelamisch, und zwar wie es scheint gerade im Kaspischen, ein *l* entspricht. So verbürgen uns die Texte von Susa die Form *Ruhurater* als südelamisch, während daneben die Form *Lahuratil* in akkadischen Texten auftritt. Sie vereinigt beide Gesetze, und da sie nicht südelamisch ist, muß sie wehl als nordelamisch gelten. Beiden Gesetzen vereint begegnen wir wieder in dem Namen *Pilili-kattil* (nicht *šube*), der südelamisch *Piriri-kutir* lauten würde, wenn nicht gar *kattil* = *kutir* als Titel zu fassen ist. Jedenfalls ist das Wort nicht zu trennen vom kaspischen *katla* (nicht *nula*) des Glossares, mit dem ich freilich auch den in Elam aufgetauchten Titel *katri* zusammen bringe; dieser Titel muß in Elam durch seine Wortform auffallen und stellt wohl ein Lehnwort aus dem Kaspischen in südelamischer Aussprache (mit *r* für *l*) dar. Ein drittes Beispiel haben wir im Namen des Volkes selbst, das in akkadisch-assyrischer Wiedergabe *Kassē* (vgl. *Κασπιοι*, *Κασπειροι*, *Κασσιοπῃ*) lautet, während als jüngere Südform *Κισσιοι* auftritt. Ferner der Landname *Bīt-Sangi-buti*, neben dem einmal auch *Sungi-butu* auftritt, im nordelamischen Gebiete, gegenüber dem Worte *sungi*, *sunki* im Südelamischen (= König); faßt man den Namen als „Dynastie“bezeichnung auf, so denke man etwa an die Radschputen[1]staaten in Indien. Ein fünftes Wort ist elamisch *muru* = kaspisch *mara* (= Erde, Welt) — vgl. Memnon IV S. 23 ff. Ebenda S. 28 habe ich ebenso das kaspische Lehnwort *haphappu* im Akkadischen mit elamischem *huphuppu* verglichen; auch will ich daran erinnern, daß das Zeichen *UR* = *TAŠ* im Elamischen mit *tu-uš* umschrieben wird, also geradezu den Lautwert *tuš* erhalten hat, in jüngerer Form = *tiš*, vgl. *Hute-lutuš-Insušnak* = *Hulte-lutiš*. Die gleiche südelamische Umfärbung scheint vorzuliegen im Namen *Hurbatila* des kaspischen Königs von Elam vor der Dynastie des Ikehalki, denn das *Hurb(a)* entspricht offenbar dem kaspischen Gotte *Harbe*. Desgleichen der elamische Gott *Suh-sipa* dem kaspischen Gotte *Sah*, und die elamische *Kuri* (jünger *Kiri*) der kaspischen *Kari*. *Agum-kakrime* ist ein Kaspier, vgl. elamisch *kukra*. Elamisch *Humban*, *Humba*, *Imbi* (*Umman*, *Umma*, *Huban*) würde also kaspisch als *Hamban*,

[1]) D. h. Königssöhne.

Hambi (*Amman*, *Haban*) zu erwarten sein, und an der genauen sprachlichen Übereinstimmung kann kein Zweifel walten. Nun berichtet uns Assurbanapal im Rassamzylinder bekanntlich (Kol. VI 34), daß er unter anderen den Gott *Amman kasipar* aus Susa in die Gefangenschaft Assurs hinweg führte, und daß hier kein Schreibfehler vorliegt, ersehen wir aus einem Londoner Vokabulare (80-6-17, 1084 Rücks. Z. 2), in dem *Qa-ši-par*, *Sahi* und *Nahunda* = *Sa-am-su* gesetzt werden (vgl. Weißbach, Neue Beiträge S. 30). Eher liegt in diesem Vokabulare ein Schreibfehler vor, denn Pinches las *Ši-ši-bar*, aber es wird wohl nur Lesefehler sein und im Texte ein *qa-ši-bar* stehn. Das ist die elamische Form des Beinamens des Gottes *Amman-Hamban*, die akkadisch als *Kaš-šu* (im Namen des dritten Königs der V. Dyn. von Babel) überliefert ist; er bedeutet „der Kaspische" und würde kaspisch offenbar wohl „*Kassi-jaš*" lauten. Ist *Amman* eine Gottheit, dann auch *Hamban*, denn *Amman* ist keine elamische Form, und der Träger dieses Namens ist ja ausdrücklich als kaspisch bezeichnet. Der kaspische Gott *Hamman*, *Hamban*, *Hanban*, *Hanbani*, *Hanubani* ist also als unbezweifelbar gesichert, hat nie *Hanubani-ni* geheißen, sondern der Name des Lullukönigs ist mit ihm gebildet, ist elamisch-kaspischer Herkunft, hat mit sem. *Anu* und *banîni* nichts zu tun, es sei denn, daß man mit dieser Möglichkeit der Deutung gespielt hätte.

Nun aber zurück zum Gotte Hanubani. Wenn wir an die große Zahl elamischer Personennamen denken, die mit *Humban*, *Umman*, *Umba* gebildet sind, so fragt man sich, ob denn der Name des Lullukönigs die einzige kaspische Entsprechung sei; man greift also nach Clays Personal Names. Da finden wir den Namen *Hamba* (*Hambi* — *Hambu* ist semitisiert), *Hanbi*, *Hamibi*, *Hannabu*, daneben auch *Hun(n)ubi*, *Hunabi*, ja sogar *An-nu-ba-ni*, *An-nu-pi* (als erstes Glied). Dazu semitisch geendigte Feminina *Hanbatum*, *Hanubtum*, *Hunnubtum*. Die angeführten Namen sind nichtiterierte Kurzformen, unter denen die auffallendste natürlich *Annubani* ist, aus Nippur in der Zeit der III. Dynastie von Babel, also zu einer Zeit, in der der Gottesname bereits *Hamba(n)* lautete; der Personenname unterschied sich also genügend vom Gottesnamen, daß man ihn in dieser altertümlichen Form gebrauchen konnte. Auch in sonstiger Literatur stoßen wir auf Namen wie

Hanba-ra, Hamba-ri, Hanbu, Hanab (Hilprecht, Bab. Exped. vol. IX), nur verzichte ich für diesmal darauf, weitere zusammen zu stellen, da meine Liste zu wenig vollständig sein würde. Schon die eben angeführten Beispiele können aber wohl zeigen, daß an Namen mit „*Hamban*" kein Mangel ist. Kürzungen von Personennamen auf den Gottesnamen kann man übrigens bei Clay auch in südelamischer Form finden, z. B. *Hu-ba-an* (nicht *Hu-ba-ilu*!), *Hu-um-ba-an* (nicht *Hu-um-ba-ilu*, auch wird *AN* hier schwerlich als *napir* zu lesen sein trotz *Hu-ban-na-pi-ir* und *Hu-um-ba-na-pir*).

Wir finden aber auch einen *Ja-a-zu-ba-ni*, was doch wohl nur eine andere Form eines *Janzu-bani* sein wird, einen *Ḫaribanu* (Hilprecht a. a. O.), *Banunu* (ebenda), einen *Burru-al*(?)-*ban*, *Kar-zi-ban*, *Kašti-ban* (Clay) u. a. m.; auch der *AMELU-ba-ni* (bei Clay) wird wohl als *Meli-bani* zu lesen sein. Wie weit die Träger solcher Namen immer als Kaspier nachzuweisen seien, und ob nicht auch andere Sprachen einen Namenbestandteil *bani* kannten außer dem Semitischen und Kaspischen, das müssen wir noch hindann gestellt sein lassen. Auf alle Fälle aber ist es wichtig, daß wir uns endlich von der Vorstellung frei machen, als deute ein *bani* auf semitische Namen. Sehr zu beachten ist hier ein Aufsatz von Ungnad in OLZ 1907 Sp. 140f., wo Ungnad zu dem Ergebnisse kömmt, daß neben dem semitischen Partizip *bâni* noch ein anderes *bani* auftritt, das einen Gott oder ein „Gottesäquivalent" in Mitanninamen darstelle. Man vergleiche weiter S. 44f. bei Clay, der hier Mitanninamen mit kaspischen vergleicht. Vermutlich haben wir den kaspischen Gottesnamen in *Hanu* und *bani* zu zerlegen, worin *bani* eine Art Synonym für *napi*, *tepti* u. dgl. sein wird, also „Gott", „Herr" usw., und *Hanu* dürfte dann, da das Elamische „Komposita" kennt, die unterscheidende Bezeichnung enthalten, deren Sinn wir natürlich weder erraten noch auf etymologischem Wege gewinnen können.

Gleichwohl müssen wir natürlich versuchen, die wenigen Anhaltspunkte des mythologischen Textes für das Wesen Hanubanis womöglich zu strecken und durch einschlägige Überlieferungen wieder zu verdichten und zu vermehren. Das könnte z. B. auf dem Wege geschehen, daß wir etwa in jüngerer Überlieferung noch auf eine Abart des Namens *Hamban* stießen, was sogar in sehr junger Überlieferung durchaus möglich wäre, etwa wie der

„Säufritz“ ein Urenkel „Sigfrids“ ist. Leider kann ich mit einer solchen Form bisher nicht dienen.

Dagegen darf wohl bereits als anerkannt gelten, daß der Memnon der Griechen solche Entsprechung darstelle. Soviel ich weiß, ist es Billerbeck gewesen, der, einem Gedanken J. Opperts folgend, zuerst die Gleichung *Memnon* = *Umman* ausgesprochen hat. Sie kann sich heute darauf stützen, daß Humban, mit dem Ideogramme *GAL* geschrieben, offenbar der Hauptgott auch von Susa war, als den wir doch Memnon, als Erbauer der Burg, des „Memnoneion“, aufzufassen haben. Wieder aber sehen wir, wie hier der Gott als König auftritt, wie denn auch Humban den Beinamen *suŋkir*, d. h. „König“ führt, zunächst natürlich als Götterkönig. Aber in dem Könige Memnon, der als Bundesgenosse des Priamos nach Ilios zieht, der über Aithiopen und Susianer herrscht, die Burg von Susa erbaut und eine Straße, die seinen Namen trägt, scheint sich doch noch etwas mehr zu verbergen als eine Gottheit. Die Epoche des troischen Krieges, der Zerstörung der Stadt, wird bekanntlich nach Eratosthenes auf 1184 angesetzt. Die Berechnungen lauteten verschieden, aber hier sind sie gewiß nicht ohne jeden Anhalt aus der Luft gegriffen, und die Frage lag nahe, ob man nicht in Persien erfahren konnte, wann König Memnon regiert habe, denn ob man die anderen Könige noch nach irgend welchen künstlich aufgestellten Listen errechnen konnte, ist mindestens zweifelhaft. Nun regierte in Susa kurz vor der Mitte des 13. Jahrhunderts König Humbenumena I., der ein bedeutender Bauherr gewesen sein muß, und sein Name wurde später wieder aufgegriffen: es hat mindestens noch einen, vielleicht sogar zwei Könige dieses Namens in neuelamischer Zeit gegeben. Die einheimischen Texte nennen uns einen *Hubanimena*, die assyrischen einen *Ummanmenanu*, der 692—688 regierte. Die babylonische Chronik nennt ihn *Menanu*. Das wären die orientalischen Formen des Namens, aus denen bei den Griechen ein *Μεμνων* entstanden sein würde; der Gang dieser Entwicklung ist uns freilich nicht bekannt, doch denke man daran, daß man aus *Klytaimestra* ein „*Klytaimnestra*“, aus *Čitrantachma* ein „*Tritantaichmes*“ und aus **Čitranmasta* ein *Tetramnestos* gemacht hat[1]. [Ich will hier vorweg nehmen, daß die örtliche Festlegung der Memnonsage

[1]) Auch vergesse man nicht, daß *μεμνων* als griechisches Wort „Esel“ bedeutet.

in Elam auch aus nichtgriechischen, von den Griechen unabhängigen Quellen nachweisbar ist, wenigstens inhaltlich, wenn auch ohne den Namen.| Wenn wir uns also fragen, welche elamische Gestalt dem Memnon als Vorbild gedient haben könnte, so bleibt uns nur Humban übrig.

Eine zweite Entsprechung zu Hanubani finden wir in jenem Gotte Ammon, den die Griechen am Persischen Golfe kennen und der mit dem ägyptischen nichts zu tun haben kann. Er begegnet uns in der Perseussage als die von Kassiope beleidigte Gottheit, die das Ketos sendet, und ebenso in den Überlieferungen von Panchaia. (Vgl. dazu Memnon I S. 70ff., OLZ. 1907 Sp. 126ff., meine Beiträge zur Kyrossage S. 19 und 133, meine „Quellen" S. 10f. und zum Ganzen Memnon I S. 5—7).

Eine dritte Entsprechung ist der Name Haman (*Hamman*) im Esterbuche, den zuerst Jensen von dieser Seite her beleuchtet hat. (Vgl. Wilh. Erbt, Die Purimsage in der Bibel, S. 66.) Allerdings ist Jensens Lesung der Göttin *Par-ti* als „*Maš-ti*" und ihre Beziehung auf *Wašti* verfehlt, denn der Rassamcylinder schreibt bekanntlich *Pa-ar-ti-Ki-ra*, und *Wašti* ist offenbar iranisch, nämlich altpersische Form für *Wahištī*, das entweder Beiname oder Kurzform ist (OLZ. 1912, Sp. 540f.). Dagegen ist Ester wohl wirklich eine auf Istars Vorbild zurück zu führende Gestalt, hinter der sich also die elamische Göttin des achtstrahligen Sternes verbergen wird. Ob sich aber empfehlen wird, die Gestalt Hamans nun ohne weiteres auf mythische Züge hin auszulaugen, um neuen Stoff für Hamban zu gewinnen, ist eine andere Frage. Mag das Esterbuch auch einen Mythos verarbeiten, so hat es doch gewiß nicht die Absicht, ihn uns zu überliefern.

Eine vierte und, wenn sie richtig ist, wohl die wichtigste, Entsprechung finde ich im Namen der aus Indien bekannten, nichtarischen Gestalt des Hanuman, wie er im Rāmājanam auftritt. Ich halte ihn wie auch die Göttin Kālī und im gewissem Sinne den Sūrjas und die Marut für ursprünglich den Kasjapa, den Kaspiern, angehörige Gestalten. (Vgl. dazu meine „Quellen" S. 11 und meinen Wiener Vortrag „Völkerschichten in Iran" in der Anthropologischen Gesellschaft 1916[1].

[1]) Überdies glaube ich erwähnen zu sollen, daß auch zu untersuchen sein wird, ob nicht auch der japanische Kriegsgott Hačiman ein Abkömm-

Was sonst an Stoffe heran zu ziehen wäre, das knüpft sich nicht an den Namen, mag also nachgetragen werden, wenn wir mehr Anknüpfungspunkte gewonnen haben. Auch bemerke ich vorweg, daß ich die zwei wichtigsten der einschlägigen Sagenkreise, sowohl den von Memnon wie den ihm verwandten von Perseus, eingehend an einem anderen Orte behandeln will, so daß ich mich hinsichtlich dieser beiden Stoffe hier noch mit Andeutungen und Voraussetzungen begnügen muß, auch auf die Gefahr hin, daß diese Voraussetzungen nicht für jeden Leser zutreffen.

Gehn wir nun aus von der „Legende vom Könige von Kûtu" (Jensen in KB VI), so ist natürlich auch hier wieder zu beklagen, wie schlecht sie erhalten ist; abgesehen von den Lücken, die das volle Verständnis des Zusammenhanges unmöglich machen, ersehen wir aus den als Anhang gegebenen Bruchstücken, daß unser Haupttext einer sehr schlechten Bearbeitung angehört. Der „Mythos" läßt sich aus solcher Überlieferung nicht gewinnen, nur einzelne Züge kann man verwerten. Das Gesamtbild ist ein Krieg zwischen dem Könige von Kûtu und dem in den Bergen sitzenden Anbanini; am Schlusse scheint der König von Kûtu endlich dadurch zu siegen, daß eine Gottheit im Tempel E-šit-lam[1], in der Kammer Nerigals, eine Steintafel hinterlegt, deren Inhalt einen stärkenden Einfluß auf den König ausübt. Aber diese Legende ist, ähnlich wie das Esterbuch, eine religiöse Schrift, die den Mythos nur verwertet, dabei aber das gegnerische Lager weit

ling Hambans sein möge. Das japanische Wort *hači*, mit dem der Name nichts zu tun hat — es bedeutet „Almosenschlüssel" — scheint dem bengalischen Worte *handi* zu entsprechen, so daß Hačiman auf eine Form „**Handiman*" zurück wiese. Da nach japanischen Lautgesetzen ein *ti* zu *či* ward, werden wir auf alle Fälle vor dem *i* einen Dental anzunehmen haben, und eine etymologische Anlehnung an *hači* (vgl. den Namen *Hači-bime*) oder sonst eine lautliche Analogie kann dem Namen zu seiner heutigen Gestalt verholfen haben. Zu beachten ist auf alle Fälle, daß auch die achtarmige Göttin in Japan wiederkehrt, und daß alle diese Gestalten entlehnt sind — wann und woher wissen wir nicht. Zu gewinnen wüßte ich aus dieser Entartungsform noch nichts und stelle sie deshalb im folgenden auch nicht weiter in Rechnung. Vielleicht rege ich aber mit diesem Gedanken einen anderen, der über Hačiman mehr auszusagen weiß, zu einer Förderung oder Erledigung des damit angesponnenen Fadens an.

[1]) Für die Lesung „*E-mes-lam*" warte ich erst weitere Belege ab!

eingehender behandelt. Es ist einer von den Fällen, wo das Gesamtgepräge noch verrät, auf welcher Seite der frühere Erzähler Stellung nahm; der Mythos handelte von Anbanini und seinen Söhnen, nicht von einem akkadischen Könige. Ausführlich erfahren wir, daß seine Gemahlin Meli-li hieß, daß er sieben Söhne hatte, die alle mit Namen angeführt werden, und wenn *šûpû banûtu* auch vielleicht nicht gerade „herrlich an Schönheit" zu bedeuten braucht, so bezeichnet *banûtu* doch auf alle Fälle etwas Lobendes. Im übrigen sollen sie Leiber von Aasvögeln (? *iṣ-ṣur ḫur-ri*) und Rabengesichter haben (*aribu pânušun*), und wenn man selbst annehmen wöllte, die sieben königlichen Brüder hätten diese Vogelkrieger zu Untertanen gehabt und sie selbst seien mit diesen „Kriegern" gar nicht gemeint, so muß man doch annehmen, daß die Könige der Vögel auch selbst Vogelgestalt hatten und mit ihnen auch ihre Eltern, also auch Anbanini-Hamban und Melili. Ob im Bruchstücke II, dessen Zugehörigkeit nicht ganz sicher aber doch ziemlich einwandfrei ist, das *ipparšu-inni* ganz wörtlich aufzufassen sei, so daß hier ausdrücklich überliefert wäre, daß diese Krieger auch flogen, oder ob das Wort, wie an anderen Stellen, einfach entfliehen bedeute, ändert nichts an der Sache: sind die Krieger und ihre Herrscher Vögel, dann können sie eben auch fliegen. Gegen dieses Vogelheer des Hanubani sendet nun der König von Kûtu im ersten Jahre 120000 Mann, aber keiner kehrt lebend zurück, ebenso im zweiten Jahre 30000, im dritten aber 60700 — Zahlen, die bisher wohl wenig einleuchten. Im ersten Bruchstücke sind es vielmehr 180000, 120000 und 60000, zusammen 360000, was wohl eher einleuchtet. Auf 360000 gibt übrigens der Haupttext das Vogelheer an, wodurch wohl die 360000 auch für das kutische Heer als glaubwürdiger verbürgt wird als die 270700. Doch müssen wir natürlich abwarten, ob sich nicht noch eine Erklärung für die Zahlen des Haupttextes ergibt, und ob nicht die 360000 (auf beiden Seiten!) eine Verwirrung bekundet.

Es ist also nicht viel, was wir aus dieser Legende für das Wesen des Hanubani gewinnen können, und doch ist es von höchster Bedeutung und ein wichtiger erster Einhieb. Denn nun entsinnen wir uns ja auch, daß die Vögel in der Memnonsage eine wichtige Rolle spielen, und zwar ausgerechnt als „Vogel-

krieger“ und, dem Namen *Μεμνονες*, *Μεμνονιδες* nach, wohl auch als seine Söhne. Volk und „Söhne“ werden überhaupt nicht so strenge zu scheiden sein, da vermutlich der König auch als Ahnherr seines ganzen Volkes galt. Wir werden aber diesem einen gemeinsamen Zuge vielleicht noch einen zweiten zugesellen können. Kûtu wird ja doch als von den Lullu belagert zu gelten haben und Ilios zu vergleichen sein; es wird also wohl noch das Motiv der „belagerten Stadt“ hinzutreten. Nur wissen wir eben nicht, ob das nicht ursprünglich eine elamische Humbansstadt, ob es nicht Susa selbst war.

Es müssen ja doch Gründe vorgelegen haben, weshalb man den Memnon aus Susa dem Priamos zu Hülfe ziehen ließ.

Da soll denn Tithōnos, der Vater Memnons, ein Sohn des Laomedon gewesen sein, während nach anderer Fassung der Sohn des Tithōnos es war, durch den das Volk der Aithiopen als solches entstand, nämlich Phaëthon, der ihnen mit dem Sonnenwagen die Haut versengte. Der Gedanke liegt wohl nahe, daß Phaëthon eigentlich nur eine andere Form des Memnon sei. Wenn den Hellenen dabei ein Sonnenwagen vorschwebt, so braucht das noch nicht die einheimische Vorstellung zu sein, wohl aber müßte Memnon dann doch mit etwas Brennendem — als Vogel vermutlich — durch die Luft geflogen sein und müßte dabei einen Brandschaden irgend welcher Art angestiftet haben. Auch er ist ja in gewissem Sinne der Schöpfer der Aithiopen, denn von seinem Vater Tithōnos wird nicht ausgesagt, daß er schon Aithiope gewesen sei; er gilt als der Oberkönig, und das Volk zerfällt in *Αιθιοπες*, die schwarz sind, und *Σουσιανοι*, die also keine Aithiopen sind.

Als Gattin des Tithōnos gilt die Eōs, aber sie gilt auch als seine Mutter, nämlich als Gattin des Kephalos. In diesem Namen haben die Hellenen natürlich ihr *κεφαλη* gesehen. Wenn aber die hier auftretende Eōs eine elamische Göttin ist, dann muß man wohl fragen, ob es einen elamischen Gott „Haupt“ gab, dessen Namen man übersetzte, oder ob der Name selbst elamisch war und dann etwas anderes bedeutete, und nur einer griechischen Etymologie zu Liebe diese Form *Κεφαλος* erhielt. Wir kennen zwar das elamische Wort für „Haupt“ noch nicht, aber mir scheint, die Griechen haben einen elamischen Namen umgewandelt, und

zwar nur wenig, und vielleicht ohne Absicht. In älterer Schreibung, auf Vasenbildern, steht ja *ε* auch für *η*, und es konnte leicht ein **Κηφαλος* gemeint sein, d. h., eine andere Form des Namens, der später *Κηφευς* geschrieben ward. Die Etymologie konnte nur an *κεφαλη* anknüpfen.

Damit steuern wir zur Perseussage hinüber (einstweilen verweise ich auf Memnon I S. 74ff.), in der „Kepheus" als Aithiopenkönig genannt wird, zwar ohne Angabe seines Herrschersitzes, aber in einem Lande am persischen Golfe. Er ist der Eponymos der Kephener, die nachmals „Perser" oder „Kaldäer" genannt wurden, die also am Westzipfel des Golfes wohnten, und als deren Hauptstadt wir uns offenbar Susa zu denken haben, wenn auch die griechischen Berichte wenig Ortskenntnisse verraten. Die Sage von ihm ist die gleiche wie die von Ilios, und Kepheus selbst entspricht vollkommen dem Laomedon, dessen Enkel ja Memnon sein soll. Da aber Priamos dem Laomedon gleich zu setzen ist, wie die zweite Eroberung Troias nur eine Doppelung der ersten ist, so mußte natürlich Memnon, als Zeitgenosse des Priamos, zum Enkel des Laomedon werden, mit dem er mythologisch gleich ist als Erbauer der Burg[1]).

In Elam ist die Stadt Susa; der die Burg erbaut, ist Memnon. Dagegen wird uns der König, der seine Tochter dem Ungeheuer

---

[1]) Die sog. Baumeistersage hat in Kürze folgenden Inhalt:

Ein König will eine feste Burg bauen; da erbietet sich ein göttlicher Baumeister, das Werk in kurzer, festgesetzter Frist zu vollenden; als Lohn bedingt er sich die Hand der Königstochter aus, die ihm auch zugestanden wird. Das Wunderwerk ist rechtzeitig fertig und ohne Tadel, aber der verheißene Lohn wird verweigert, und der verhöhnte Baumeister verheert durch ein Ungeheuer (in das er sich wohl selbst verwandelt hat) das Land des Königs, bis dieser sich gezwungen sieht, seine eigene Tochter dem Untiere zur Beute auszusetzen, um nur sein Reich zu erhalten. Ihr aber erscheint im rechten Augenblicke noch ein Retter, der das Ungetüm tötet und die Braut heim führt.

Der König heiße Laomedon, der Baumeister Poseidon, die Tochter Hesione, der Retter Herakles, die Stadt Troia.

Der König heiße Odin, der Baumeister ein Riese, die Tochter Idun, Freyja, (Brynhild), der Retter Thorr (Sigurd usw.), die Burg Asgard.

In Spielformen, die fast zahllos erscheinen, wenn wir die einschlägigen Märchenformen heranziehen, ist diese Sage über das gesamte Gebiet der arischen Völker, und weiter darüber hinaus, verbreitet. Es wäre unmöglich, hier mehr zu tun, als daß wir daran erinnern.

zur Beute an den Strand fesseln muß, als Kepheus bezeichnet, die Tochter als Andromeda, der Retter als Perseus und der Sender des Ungeheuers als Ammon. Es fehlt also als letzte Ergänzung nur, daß auch Kepheus, wie Laomedon, als Erbauer seiner Burg galt, und daß Gott Ammon der Baumeister war, der, um den Sohn geprellt, das Ungeheuer sendete.

Überliefert ist die Sache nicht so, vielmehr soll Kassiopeia, die Gattin des Kepheus, geprahlt haben, schöner zu sein als die Nereiden, und darob zürnte Poseidon und sandte das Ungeheuer. Gott Ammon aber orakelte, daß das Land von seiner Plage nur durch Auslieferung der Tochter der Kassiopeia, der Andromeda, erlöst werden würde. Es tritt also wieder, wie in der Troiasage, Poseidon als gekränkt auf, der hier besser Nereus hieße, wenn doch von den Nereiden die Rede ist. Da man aber in Elam keinen „Poseidon“ und keine „Nereiden“ kannte und in der Erzählung (Apollodoros II 4, 3) auch der einheimische Gottesname „Ammon“ auftritt, so ist wohl deutlich zu sehen, wie hier durch Vereinigung verschiedener Quellen der eine Teil der Handlung dem „Poseidon“, der andere dem „Ammon“ zugeschrieben wird. Wir bevorzugen den letzteren Namen, eben den einheimischen, während Poseidon nur durch die Ähnlichkeit mit der gleichlautenden Troiasage herein geriet. Mit ihm aber auch der Name „Andromeda“, der ersichtlich in den ganzen Zusammenhang nicht paßt. Es sind ja lauter Völkernamen, die uns in diesem Teile der Perseussage entgegen treten, lauter Eponymen, Kepheus der Kephener, Perseus der Perser, Aigyptos der Ägypter, Phoinix (dafür auch Phineus) der Phoiniker, Danaos der Danaer und — Kassiopeia der „Kassiopen“, der Kaspier. Nur der Name *Andrómeda* gehört nicht hinein, stammt vielmehr aus der Sippe des *Lao-medon*, der *Andro-mache*, und ist nur aus der Troiasage herüber gekommen. Ich bin überzeugt, daß *Andro-ma-che* nur eine Kurzform von *Andro-meda* mit dem Deminativsuffixe *che*[1] ist, ein phrygischer Name, dessen Bedeutung wir nicht aus einer griechischen Etymologie heraus zu erklären suchen sollen. Aber freilich, wenn Kassiopeia bestraft werden soll, dann gehört es sich, daß sie selbst am Strande gefesselt wird, und es wäre ein sehr überholter Standpunkt, wenn man in

---

[1]) Vgl. OLZ 1903 Sp. 160ff.

der heute überlieferten Fassung womöglich gar noch ein besonders feines Empfinden des Dichters feiern wollte, der gar wohl gewußt habe, wie das Mutterherz am besten zu treffen sei, — das Herz einer Mutter, die so eitel sein soll auf ihre Schönheit, und der eine Tochter in ihrer Jugendanmut doch nur als Nebenbuhlerin im Wege stehen würde! Aber wir können Kassiopeia von diesem Vorwurfe überhaupt entlasten: dieser Zug ist nur herein gekommen von Gestalten wie Niobe und ward nur fest gehalten, weil sich die Sage mit diesem Zuge besser neben der Troiasage sehen lassen konnte: darum strich man auch bei Kepheus den wahren Grund des Zornes des Ammon. Es wäre ja jedem aufgefallen, daß dieser Kepheus mit all seiner Sippe und Geschichte einfach Laomedon ist, wenn man auch noch erzählt hätte, Ammon-Poseidon habe ihm die Burg von Susa gebaut! Dieses Streben allzu große Ähnlichkeiten zu vertuschen, ist eine sehr wesentliche Sagen bildende Kraft, wie schon oft gezeigt worden ist. In Wahrheit braucht die Erzählung nur eine weibliche Gestalt, daher auch nur einen weiblichen Namen, und das war der Name Kassiope oder Kassiopeia, der Name der „Preisjungfrau". Ist aber *Kepheus* kein Name sondern nur eponymischer Beiname, dann hat es auch keine zwei Erbauer der Burg von Susa gegeben, sondern Kepheus ist gleich Memnon, und Memnon ist König der aithiopischen Kephener, die ein Orakel des „Ammon" haben, unddieser Ammon ist ein Meergott = Nereus = Poseidon, ein Gott des Persischen Golfes. Ja, wir können wohl noch etwas mehr über ihn aussagen, wenn der Gott selbst sich in das Ungeheuer verwandelt; dieses ist als Fisch zu denken, das von Perseus von innen heraus getötet ward, nachdem er drei Tage in seinem Leibe gearbeitet hatte, denn so ist es von Herakles, dem Befreier der Hesione, ja überliefert[1].

Das ergäbe den Schluß, daß Hanubani als Vogelherrscher ein Vogel, als Fisch aber der König der Fische sei? Ist das richtig, dann müßte er wohl der Herrscher der drei Reiche sein, und wir müßten uns dann nach dem fehlenden Landtiere umsehen, das seine dritte Verwandlungsform wäre. Nach der

---

[1]) Vgl. meinen „Krsaaspa im Schlangenleibe und Memnon Bd. I S. 70ff. (Taršiš und die Jona-Legende S. 79).

Baumeistersage würde man auf das Roß raten, das in der Edda dem Baumeister hilft (Swadilfari), während in der Troiasage Herakles zum Lohne ein göttliches Stutenpaar erhalten sollte. Dieser Lohn ward ihm verweigert, und vor ihm vermutlich schon dem Poseidon, und wir erinnern uns der List, wie Loki als Stute den Hengst Swadilfari verführt und darauf das Doppelroß Sleipnir gebiert. Wir erinnern uns auch der Helden im Leibe des troischen Rosses, die es wohl auch von innen heraus getötet hatten als den Vertreter des *Ποσειδαων Ἵππιος*. Wie bei Herakles (Iason, Jona, Sajjid Baṭṭal), der Fisch als Beförderungsmittel gilt, bei anderen Helden so oft der Vogel, so ist für Perseus das Vogelroß sein Reittier. So nahe es also läge, für das Landtier an das Roß zu denken, können wir es doch aus einheimischen Überlieferungen nirgends belegen, obgleich doch das Roß aus den kaspischen Bergen nach Akkad gekommen zu sein scheint, da es ja ideographisch als Bergland-Esel bezeichnet wird. Wir werden also einstweilen nur sagen können, daß in den arischen Überlieferungen neben Fisch und Vogel auch ein Landtier zu stehen pflegt, gewöhnlich ein Roß, das in gewissem Sinne ebenfalls seinen Reiter in sich aufnimmt und wieder von sich gibt (z. B. als Ahriman, oder als das Roß, in dessen eines Ohr der Reiter hinein schlüpft, um aus dem andern verschönert wieder hervor zu kommen — davon ein Trumm ist das Einschlürfen der Hitze aus der verschönernden Milch im Sphinxrätsel-Märchen, vgl. meine Iran. Überl. S. 57, und ebenda S. 71 als Beispiel für das Einsteigen ins Ohr des Rosses. In irgend einer auf einheimisch-elamische Quellen zurückführbaren Überlieferung ist das Roß in dieser Rolle aber bisher nicht nachweisbar.

Außer Memnon, mit dem wir „Kepheus“ verselbigen müssen, haben wir oben als eine zweite Entsprechung des Hanubani den Ammon hervor gehoben, dem wir bereits als dem Orakelgotte des Kepheus begegnet sind, und den wir uns in dieser Sage in Fischgestalt zu denken haben werden. Da der Name in dieser Gegend mit dem ägyptischen Ammon nichts zu tun haben kann, ist an seiner Übereinstimmung mit dem einheimisch-elamischen Gotte *Amman Kasipar* kein Zweifel möglich. Es ist zwar ein Gott der Kaspier, die von der Mitte des 1800. bis zur Mitte des 1400. Jahrhunderts auch über Elam herrschten, aber wir fanden ihn noch

in der Mitte des 7. Jahrhunderts in Susa wohnhaft. Wie lange er in der Gefangenschaft Assurs geschmachtet, und ob er später je wieder (z. B. nach 550) zurück nach Susa gekehrt sei, wissen wir nicht. Daß man aber noch Jahrhunderte später viel von ihm zu erzählen wußte, ist wohl selbstverständlich. Führte er den Beinamen „der Kaspische", dann war Kassiope also seine Gattin (Mutter, Schwester), und auch das ist ein weiterer Beleg für die Gleichung „Memnon = Kepheus", da Kassiope ja die Gattin des Kepheus sein soll.

Nun begegnet uns der nichtägyptische „Ammon" noch in anderer Überlieferung. Er hat nämlich die „Dōier" aus Panchaia vertrieben und ihre Städte *Dōia* und *Asterusia* zerstört. Euemeros hat es berichtet, dessen Grundsatz es ja war, in Göttern ehemalige Könige zu erblicken. Die Angabe ist denn auch wieder so gehalten, daß man nicht recht weiß, ob er einen Gott oder einen König meint. Vermutlich wirft er beides zusammen, einen erobernden König und den Gott, den dieser einführte; man rät also auf Humbanumena I, auf den König Memnon. Wir können auf die Frage der Panchaier, die Glaser wohl mit Recht mit den *Fanchu* der Ägypter zusammen bringt, hier nicht näher eingehen, nur soviel sei betont, daß alles, was Diodoros (V 42ff.) berichtet, auf den elamischen Kulturkreis deutet, wozu auch die Angabe stimmt „in dem Ozean östlich von der arabischen Küste, die an Kedrosien grenzt". Damit sind drei Dinge ausgeschlossen: 1. daß Panchaia = Bengalen (Brunnhofer), 2. daß es = Sokotra sei (Glaser), und 3. daß es sich nur um ein Erzeugnis der Phantasie handelte. Ich möchte hier doch eher annehmen, daß die *νησος* vielmehr nur ein Küstenland sei, in das man nur über See gelangte, im Gebiete der östlichsten Aithiopen, also etwa in Makuran oder Turan. Dann wären auch die Namen begreiflicher, so die Okeaniten, Inder und „Skythen", d. h. die Saken von Sakastāna in Balučistan. Der Name der „Kreter" ist eine Verdrehung, vielleicht aus **Kuri-ti*, wie wohl der östlichste Teil der elamischen Küste hieß (vgl. *Κυρι-βωλος*). Die *Δῳοι* sehen mir aus wie verlesene *Αῳοι*, die Nachkommen des *Αωος*, des Sohnes des Kephalos und der *Αως*, benannt nach einer Göttin des Ostens, die die Hellenen als Eōs bezeichneten. Diese Lesung *Αῳοι* statt *Δῳοι* wird sogar als ziemlich gesichert gelten können mit Hinblick auf

die schon von Brunnhofer (vom Aral bis zur Ganga S. 79) heran geholte Stelle aus Tibullus' Elegia (III, 2, V. 23):

> Illic quas mittit dives Panchaia merces
> Eoique Arabes, pingvis et Assyria.

Im Übrigen können wir hier auf die Frage nicht näher eingehen, ob das rätselhafte Panchaia in Ceylon oder z. B. in Gujarat oder noch weiter westlich zu suchen sein möge oder etwa dem Gebiete von Ormarah und Hinglaj in Baluĉistan (mit dem berühmten Kalitempel) entspreche. Es liegt im Bannkreise der elamischen Kultur und ist Indien benachbart. Was der Name bedeute und welcher Sprache er entstamme, wissen wir nicht; wenn er aber — wie wahrscheinlich — mit dem „Volke" der *Fanḫu* der Ägypter zusammen hängt, dann könnte er wohl auch in die griechische Form *Φοινιξ* eingemündet haben, nachdem diese schon als Name eines Volkes und daneben der Dattelpalme im Griechischen vorhanden war.

Auch in diesen beiden Bedeutungen dürfte das Wort einem im Griechischen bereits vorhandenen Worte angeähnelt sein (vgl. *φοινηεις, φοινος, φοινισσω*), man vergleiche lat. *Poeni*, *punicus* und die ägyptischen *Punti*. Der Vokal im ägyptischen *F-n-ḫ-w* ist natürlich unbekannt, der im griechischen *Παγχαια* im Grunde genommen ebenfalls, denn man würde wohl so ziemlich jeden anderen Vokal, sicher aber *a* und *o*, der Etymologie mit *παν* zu Liebe in *α* verändert haben. Nach der Ausführung W. Max Müllers (Asien und Europa S. 208ff.) ist *F-n-ḫ-w* kein Name eines bestimmten Volkes, sondern eine allgemeine Bezeichnung der Asiaten, ja nach S. 211 sogar ein Adjektiv von der ägyptischen Wurzel *fḫ* = plündern, rauben. Das erstere trifft nach den von Müller selbst angeführten Fällen offenbar nicht zu, und das letztere dürfte auf dem Verkennen einer ägyptischen Etymologie beruhen. Doch könnte die Bezeichnung immerhin ägyptisch sein: man gewinnt wohl den Eindruck, daß das Wort etwas wie „Küstenländer", „Seeanwohner" bedeuten werde, und die Entwicklung wird wohl ähnlich gewesen sein wie bei *Αιθιοπες*, das zuerst ein bestimmtes Volk, später „dunkelhäutig" bezeichnet. Es ist gar wohl möglich, daß *Fanḫu* die bei den Ägyptern übliche Bezeichnung des Landes war, das die Griechen dann „*Παγχαια*" nannten, was ja nach griechischer Lautfolge leicht für „*Φανχαια*" stehen kann, während auch der Name des Vogels *Φοινιξ* auf den gleichen Namen zurück gehen kann, denn hier lag kein Anlaß vor, das *φ* in *π* zu verwandeln. Zu beachten ist auch die Form *Φινευς* — ob wir den *Φοινιξ* der Perseussage, obgleich er wie *Αιγυπτος* und die anderen Eponymos ist, doch von dem gleichlautenden Volksnamen und der Dattelpalme zu trennen haben werden?

Was uns aber vorerst mehr angeht, das ist der Aithiope Phoinix[1], der mit Memnon nach Troia zieht, denn wir haben noch einen zweiten Aithiopen dieses Namens, der aber wieder ein Vogel, als ein „Memnoide“, ein Μέμνων, oder geradezu wohl „der Memnon“ ist. Auch Memnon ist ja ein Vogel, wenn seine Söhne und Untertanen Vögel sind, und an seine Bestattung — sein Leichnam wurde verbrannt — knüpfen sich dieselben Mysterien, wie an die des „Phoinix“. Dabei wird der junge Phoinix, der seinen Vater bestattet, von einer Schaar Vögel, wie ein König von seiner Leibwache, begleitet. Die Fahrt geht nach Heliopolis, und dieses liegt in Panchaia; da die Griechen aber auch in Ägypten ein „Heliopolis“ kannten, so übertrug man die Sage auch nach Ägypten, wie ein Gleiches ja wieder mit der von Memnon geschah, nur daß beide für uns ohne Zusammenhang mit einander überliefert dastehen. Nun soll der Phoinix in Ägypten seine Beziehung auf die Zeitrechnung haben. Die Zahlenangaben für eine Phonixperiode sind verschieden. Am schlechtesten scheint die Überlieferung zu sein, die durch Herodotos die größte Verbreitung erhielt, nämlich 500 Jahre. Nach Plinius sind es 540, woraus wohl die „500“ verstümmelt ist; 654 bei Dexippos, bei Tacitus aber 1461. Letzteres wäre also die Sothisperiode, und dieser Zahl bringt man wohl allgemein das wenigste Vertrauen entgegen, da man hier einfach eine Verwechselung vermutet. Nun ist aber diese Zahl eine naturgegebene, die nicht in Ägypten allein entstehen konnte, denn sie ist der einfache Ausgleich zwischen dem Jahre 365 und dem von $365\frac{1}{4}$ Tagen. Letzteres ist zugleich das Seiriosjahr, die Sotis. Nun hat aber Bork (Memnon IV S. 100) darauf aufmerksam gemacht, daß 4×365 auch der Ausgleich mit 5×292 ist, und diese Frist ist die Hälfte des Venusumlaufes und offenbar das Venusjahr, das wir für den elamischen Kulturkreis voraus zu setzen haben. Die Zahl 5×292, d. h. 1460, ist also gerade die Zahl, die man für eine Phoinixperiode zu erwarten hätte, und zwar zunächst als Tageszahl, und erweitert als Jahresperiode. Es kann also gar wohl die Zahl bei Tacitus gerade die richtige sein. Die Ägypter hätten dann den Vogelkönig Memnon-Phoinix, bzw. seine Periode mit der ihrer

---

[1]) Vgl. zum folgenden Türk in Roschers Lexikon Sp. 3149 ff.

Sotis verselbigt, wenn nicht gar ein sumerisches Venusjahr die Anregung zur Sotis- und Phoinixperiode gegeben hat. Eine überzeugende Verbindung des Phoinix mit dem Vogel *Bnnw* der Ägypter, der sicher nicht „Bennu“ zu lesen ist, scheint bisher nicht gelungen zu sein, denn die beiden Namen haben nichts mit einander zu tun. Wenn im Ägyptischen etwa „*Baninu*“ zu lesen wäre, so könnte auch das eine Kurzform von *Hanu-bani* sein, und die Gestalt wäre dann vom Persischen Golfe her entlehnt, und dann könnte und dürfte der sog. „Bennu“ wirklich der Phoinix sein. Schwieriger wäre es, aus den verschiedenen Überlieferungen und Abbildungen die Vogelgattung zu ermitteln, in deren Gestalt man sich den Vogel vorstellte — es wird eben jedes Land an seinen „Vogelkönig“ gedacht haben. Gilt er bei Lactantius als ein fasanähnlicher Pfau, so werden wir daran denken müssen, daß er noch heute bei den Kurden, zumal den Jeziden, als Melek Tāūs, also doch wohl als „König Pfau“ noch weiter lebt. Betrachtet man die Darstellungen auf Münzen, so wird man an den König von Grippia (im Herzog Ernst) erinnert mit seinen Kranichkriegern. In erster Reihe dürften Vögel in Betracht kommen, die einen besonderen Kopfschmuck, eine Federkrone, tragen, die in späteren Abbildungen fast nie fehlt. In Elam dürfte es sich ursprünglich um den *Huthut* (*Itit*), d. h. den Widehopf, gehandelt haben, der später durch den Pfau ersetzt ward. Spielt doch in der arabischen Legende von Salomo der Widehopf die Rolle, in der uns in Iran die Sēmurgh bekannt ist, und der Fluß *Huthut* in Elam hat seinen Namen offenbar von den Widehopfen. Vielleicht ist sogar eine sprachliche Spielerei zu beachten: *hit* heißt elamisch „Heer“ — war etwa „*hit-hit*“ der Schlachtruf und galten darum die Widehöpfe für Heerscharen? Eine andere sprachliche Spielerei scheint mir bei dem Allalavogel vorzuliegen, dessen Ruf etwa *kappa* oder *kappi* lautete (vgl. Gilgameš-Epos Tafel VI 50 und II Ran. 37, 1), und der von Istar, der Göttin von Susa, geschädigt ward. Sie liebte den Allala, der ein Hirtenknabe war, verwandelte ihn aber, sein überdrüssig geworden, in einen Vogel und zerbrach ihm seinen Flügel; nun steht er im Walde und ruft *kappi*, d. h. akkadisch „mein Flügel“.

Elamisch hat *kappa* — *kappî* ist erst deutende Umgestaltung — natürlich nicht „Flügel“ bedeutet, also wird in der elamischen

Fassung die entsprechende Göttin dem Vogel wohl auch nicht den Flügel zerbrochen haben. Die einheimischen Mythen leben fort in 1001 Nacht, und wir sehen ja hier, wie König Beder von der Gohar in einen Vogel verwandelt wird; noch treffender aber ist sein Verhältnis zu der Männer suchenden Königin Lāb, die schon vollkommen an die Männer raubende Göttin erinnert, die die Griechen als Eos bezeichnen, wie nach der anderen Seite an Kirke[1]. Auch Lāb verwandelt den Beder Bāsim (den „lächelnden Mond") in einen Vogel, den sie im Käfige gefangen hält, und offenbar ist dieser Zug überhaupt erst von ihr auf Gōhar übertragen[2], auf die er nach dem Schlusse des Ganzen gar nicht paßt. Sehr zu beachten ist aber, neben der Verwandlung der Lāb in ein Maultier, daß sie neben Beder einen Schwarzen zum Geliebten hat, den sie in einen schwarzen Vogel verwandelt hat, wie vorher Gōhar den Beder in einen weißen, und daß sie Vogelgestalt annimmt, um des Schwarzen genießen zu können. Dieser Schwarze als Nebenbuhler des Weißen und die Verwandlung mindestens des letzteren in Tiergestalt sowie seine Rückverwandlung durch eine andere Prinzessin ist aber gerade das kennzeichnende Merkmal der Memnonsage in 1001 Nacht, wo sie in verschiedenen Fassungen auftritt. Das zu beweisen, ist Aufgabe einer Abhandlung über die Memnonsage, die wir hier nicht vorweg nehmen können. Wir wollten nur darauf aufmerksam machen, daß offenbar auch der Hirtenknabe, der Allala-Vogel des Gilgamešepos, nur ein Doppelgänger des Vogels Memnon ist. Anderwärts könnte er vielleicht auch Alexandros oder Paris oder Ganymedes heißen. Wir müssen nun aber auch hinzu fügen, daß Lāb den Beder in ein Maultier[3] verwandeln will, was ihr aber ebenso mißlingt, wie der Kirke die Verwandlung des Odysseus. Dieses Mißlingen pflegt aber ebenso unecht zu sein, wie etwa das Befolgen eines Türverbotes, und wenn dann Beder eine Zeit lang als Maulesel, als Esel Lucius, umher gewandelt wäre, dann könnte vielleicht der griechische Ausdruck *μεμνων* für „Esel" sich daher schreiben?

Mitten hinein wollen wir, der Vollständigkeit wegen, auch daran erinnern, daß die Gefangensetzung des ehemaligen Geliebten

---

[1]) Die wie Medeia und Kalypso in *Αια* lebt — lies *Haja*?

[2]) Auch dabei wird er in einen Käfig gesteckt.

[3]) Könnte das eine Spur des bisher vermißten Rosses abgeben?

auch dadurch bewirkt wird, daß ihn die der Eos entsprechende Gestalt in Stein verwandelt. Diese Verwandlung pflegt bekanntlich wieder durch einen Vogel vollzogen zu werden (Hatim Ṭai, Parīzādäh usw.), so daß auch hier „Eōs“ als Vogel erschiene. In der Geschichte des jungen Königs der schwarzen Inseln, der Hauptfassung der einheimischen Memnonsage, finden wir diese Versteinerung wieder, die auch in der Phineussage doppelt anklingt. Und bei Memnon selbst ist die hörbar klagende Memnonsäule offenbar ja auch nichts anderes, als der in Stein verwandelte Memnon selbst, nur daß diese Bildsäule ursprünglich in Susa zu denken ist statt in Oberägypten. Doch sind das Dinge, die wir hier eben nur vorläufig anmerken wollen, um demjenigen, der inzwischen den Stoff etwas verfolgen will, ein wenig den Weg anzudeuten.

Gehört nun aber jene Gruppe von Märchen aus 1001 Nacht zu unserem Stoffe, dann sicherlich auch die Märchen von der Wiedererlösung aus der Affengestalt. Wie das Maultier einäugig sein soll, in das Lāb den Beder angeblich nicht verwandelt, so ist auch der Affe einäugig oder wird es wenigstens kurz vor seiner Erlösung, die sich — abgesehen von dem Kampfe der Prinzessin mit Gargaris — in der gleichen Weise abspielt wie immer in dieser Märchenreihe. Wir gehen aus von der Erzählung des zweiten Qalāntārs (bei Henning I S. 97). Auch hier hat das Weib zwei Geliebte, den Gargaris und den Prinzen, erinnert in ihrer Fesselung und ihrer Abneigung gegen Gargaris an Andromeda, wie der Königssohn an Herakles, denn er gilt auf dem Schiffe für Unglück bringend wie Jona[1] und teilte offenbar auch dessen Schicksal, ins Meer geworfen, vom Fische verschluckt und so ans Land gebracht zu werden, wie Herakles nach Troas. Allerdings erfahren wir nichts von einer Verwandlung des Herakles[2] oder Perseus in einen Affen, doch belegen die Zweibrüdermärchen wieder für die Perseussage die Versteinerung des Helden durch die Gorgo, mit deren Haupte er ja in der altgriechischen Fassung später selbst seine Gegner versteinert, so den Phineus und seine Schar. Die Überlieferung von Herakles aber ist bunt zusammen

---

[1]) Vgl. Memnon I S. 73ff.

[2]) Doch beachte man sein Zusammenstoßen mit den Kerkopen, die ja Affen sind und ihren Stich ins Ithyphallische haben.

gesetzt, und es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß Züge, wie sein Verhältnis zu Homphale und besonders sein Tod auf dem Scheiterhaufen, der ihm die Unsterblichkeit sichert, sowie das Gewand mit dem Blute des Nessos (ursprünglich dessen blutige Haut?) dadurch auf ihn kamen, daß man ihn mit einer nichtarischen Gestalt aus Vorderasien verselbigte, mit der er dann natürlich durch gleiche Züge verbunden sein mußte. Es muß ja auffallen, daß Herakles auf dem Scheiterhaufen ein Phoinix ist, und dieser eigentümliche Zug kehrt weder bei anderen griechischen Mythengestalten noch bei einer arischen Entsprechung des Herakles (Thorr, Krsaaspa, Indra)[1] wieder, dürfte also von nichtarischen Völkern stammen, diesmal vielleicht wirklich von den *Φοινικες*, deren Melqart ja auch mit dem Scheiterhaufen zu tun hatte, und dieser Melqart-Herakles ist ja wirklich ein Phoinix. — Auch diese Beziehungen können wir hier natürlich nur andeuten und wollen es nur tun, um diese Gedanken an der geeigneten Stelle fest zu halten.

Nach diesem scheinbaren Abschweife zurück zum Gott Ammon, von dem wir in Wahrheit doch dauernd gesprochen haben, denn wenn er der Hauptgott von Panchaia ist, der Phoinix aber in seiner Weise gleichfalls, und wenn beide dem Memnon entsprechen, dann ist auch der König Beder eine junge Entsprechung dieser Gestalt, wie der Allala eine alte. Was wir aber sonst noch herein bezogen, das werden wir bald weiter brauchen und konnten es in diesem Zusammenhange am kürzesten fassen.

Unserem oben aufgestellten Plane gemäß wäre nun der Haman des Esterbuches an der Reihe. Auch dieser Gestalt dürfte sich noch manches abgewinnen lassen, doch würde auch dazu eine eigene Arbeit erforderlich werden, die noch dazu beim Juditstoffe beginnen muß. Einstweilen verweise ich auf Wilhelm Erbt: Die Purimsage in der Bibel. (Untersuchungen über das Buch Ester und der Estersage verwandte Sagen des späteren Judentums. Berlin 1900 bei Georg Reimer.) und zwar besonders auf S. 68ff. Ich halte es aus Gründen, die Erbt offenbar nicht bekannt sind, für sehr möglich, daß Haman wirklich zum Teile an die Stelle

---

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitte L. v. Schröder: Herakles und Indra, Denkschriften der Kais. Akad. d. W. in Wien (1914, 58. Bd., 4. Abhdl.) S. 103ff.

einer weiblichen Gestalt getreten ist. Im übrigen glaube ich, daß auch der Estergeschichte weit mehr Historisches zu Grunde liegt — ebenso wie in der Judit —, als man heute annehmen will. Der Name הדסה ist *Hadosa* zu lesen und hat mit einem *ḫadaššatu* nichts zu tun; es ist der gleiche Name, der im Awesta *Hutōsa*, griechisch *Ἄτοσσα* geschrieben wird, und es ist vermutlich der Name einer geschichtlichen Perserkönigin, vielleicht wirklich einer Gattin des Xerxes-Ḫšejāršā. Vielleicht war sie judenfreundlich und deshalb später als Jüdin gedacht oder gedeutet. Daß der Mythos herein spielt, ist kaum zu bestreiten, aber aus dem Namen des Juden *Mardukais* ließe sich das nicht erschließen, und wenn wir den Mythos nicht auf vergleichendem Wege bereits kennen gelernt haben — aus dem Esterbuche läßt er sich gewiß nicht erspekulieren. Was dieses für unsere Zwecke abwerfen könnte, das ist teils zu unbedeutend, teils erst auf so weiten Umwegen zu gewinnen, daß wir hier getrost darauf verzichten können. Der Name *Haman*, die Zehnzahl seiner Söhne, die als iranisch der babylonischen Siebenzahl der Söhne Anbaninis entsprechen könnte, das Motiv des Hängens, zumal wenn es sich ursprünglich auch auf ein Weib bezöge, und einige weniger wichtige Züge könnten wohl die ganze Ausbeute sein.

Wir hätten nunmehr zu unserer vierten und wichtigsten Entsprechung überzugehen, zum indischen Hanuman. Auch hier klingt der Name an, und zwar stärker fast als in den bisherigen Formen, und gerade an die älteste Gestalt *Hanubani*. Da wir aber den Hanuman soweit nach Osten vorfinden, würden wir mit dem Klange des Namens natürlich nur eine erste Vermutung aufstellen können, die sehr trügerisch sein könnte, denn der Zufall spielt ja wunderlich. Wir würden vielmehr nötig haben, die sachliche oder vielmehr persönliche Gleichung zur Unterstützung der sprachlichen sehr stark heran zu ziehen. Nun ist aber Hanuman bekannt als Affengott, und der bereits erwähnte Qalāntār, der in einen einäugigen Affen verzaubert wird, dürfte sich als erste Unterlage für einen Vergleich für den Anfang wenig eignen.

Wenn wir aber solche Unterlagen schaffen wollen, und zwar zunächst von Elam her, so werden wir von der Vergleichung des „Deutero"-Herakles mit Phoinix (oder Memnon) ausgehen können. Diesem „orientalischen" Deutero-Herakles gehört ja auch der Zug

an, daß er als Kind zwei Schlangen erwürgt. „Als Kind“ — nach ägyptischen Bildern würde man sagen „als Zwerg“ —, und die Gestalt würde dann Besa heißen. Man vergleiche nun die Ausführungen W. M. Müllers in „Asien und Europa“ S. 310f. Nach ihm ist der Name *Besa* ägyptisches Ursprunges, und der Gott führt ihn nach dem Panther- oder Löwenfelle, das wir auch an Herakles kennen. „Seine groteske Gestalt ist aber nichts als eine Entstellung des babylonischen ‚Nimrod'typus“. — „Die babylonische Gedrungenheit artet zu einer unförmlichen Zwerggestalt aus, die furchtbaren Muskeln werden Fettwülste, der finstere Gesichtsausdruck wandelt sich in ein wildes Grinsen, die hinten überhangende Löwenhaut wächst an, so daß Ohren und Schweif die einer Katzenart werden. Besonders klar zeigt die Federkrone den babylonischen Ursprung. Schon früh hängt die Zunge heraus.“ An Müllers Ausführungen von 1893 ist freilich mehreres zu berichtigen. Besa ist kein Semitengott, vielmehr für die Ägypter ganz gewiß eine „arabische“ Gottheit, und seine Vergleichung mit Gilgameš führt zwar an den Persischen Golf und in den elamischen Kulturkreis, nicht aber auf semitische Herkunft, höchstens auf sumerische, wahrscheinlicher auf elamische. Wenn als Gegner des „Gilgameš“ ein Humba-ba auftritt, so mag diese Namenform „jung“ sein, aber schon der Friedensvertrag mit Naram-Sin, der in die Mitte des dritten Jahrtausends fällt, und der in elamischer Sprache vorliegt, schreibt den Namen des Gottes *Hu-ba-an*. Also könnte die Form *Humba-ba* schon zur Zeit des Beginnes der ersten Dynastie Ägyptens bestanden haben — das Südelamische ist sprachlich jünger und verschliffener als das Kaspische. Ich meine, der König Menes wird um 2780 anzusetzen sein, aber auch abgesehen von diesem Ansatze, den zu begründen hier nicht der Ort ist, beginnt doch die zwölfte Dynastie nicht vor 2000, und wenn unter den Resten dieser Dynastie zwei Besafiguren aufgetaucht sind, so ist ihr hohes Alter, auch wenn die Gestalt schon ganz entartet ist, kein Beweis, daß Gilgameš „kein Heros der Elamiterzeit“ sei. Die Figuren stammen vielleicht aus der Zeit um 1900 (nicht um 2500, wie Müller wollte), einer Zeit, in der das alte elamische Reich längst gestürzt war und die Götterfigur wohl schon acht Jahrhunderte Zeit gehabt hatte, zu entarten. Ich betone nochmals: auch nach Rechnung derer, die den Menes wo-

möglich heute noch um 3315 regieren lassen wollen. Ferner möchte ich stark bezweifeln, daß der nach Champollion 159 wiedergegebene Besa Flügel an den Füßen habe, obgleich das meiner Vergleichung durchaus nur zuträglich wäre[1]. Festhalten wollen wir aber die affenartige Gestalt des langgeschwänzten Bēsa mit der Federkrone und die Verwendung der Figur als Amulett. Von einem Mythos ist keine Spur vorhanden, nur aus den Bildwerken kann man auf gewisse Eigenschaften und Tätigkeiten des Bēsa raten. Ich verzichte aber für jetzt, darauf einzugehen, da meine Sammlung dieser Bildwerke in Abbildungen zu unvollständig ist, als daß ich aus ihnen bindende Schlüsse ableiten möchte.

Der Affengott mit der Federkrone kam zu den Ägyptern vom Persischen Golfe her, war also hier beheimatet, wir wissen nur nicht, unter welchem Namen, da *bēsa* ja ein ägyptisches Wort sein soll. Nun ist in diesem Gebiete das allgemeine Wort für den Affen *kapi*, von Indien an[2] bis zu den Ägyptern und Hellenen und ebenso in Vorderasien bekannt: es kann elamisch auch nicht anders gelautet haben, es ist ein elamisches Wort. Wenn also der Allalavogel, der doch jenseits der Grenzen Akkads auch nicht anders schreit als in Akkad, in Elam seinen Ruf ertönen ließ, und man seines Rufes wegen den Mythos auf ihn übertrug und ihn in ein Tier verwandelt sein ließ, so kann man in Elam seinen Ruf nicht auf den Flügel sondern auf den Affen gedeutet haben. Es würde schlecht zur babylonischen Überlieferung stimmen, wenn das aus einer Tierfabel erklärt werden soll, in der der Allala von Affen etwa geschädigt worden wäre. Es läge wohl näher, den Hirtenknaben in Vogelgestalt rufen zu lassen „Ich bin ein Kapi". Damit könnte er aber schwerlich sagen wollen, er sei

[1]) Auch darin irrt Müller, daß das Gorgohaupt auf den Bēsakopf zurück gehe, doch bin ich selbst überzeugt, daß beide dem gleichen Völker- und Kulturkreise angehören und in engen Beziehungen zu einander stehen. Hat Müller bei seinen Fußflügeln etwa an die beflügelten Neunmeilenschuhe des Perseus, des Gorgotöters gedacht? Ich möchte vermuten, daß sich Bēsa zu Gorgo verhalte wie Dakša zu Āditi.

[2]) Reicht etwa dieses Wort auch bis Japan? In einem Aufsatze „Vom Stillen Ozean bis zur Japanischen See" (Königsberger Hartungsche Zeitung vom 24. Mai 1914, Nr. 239, Bäder- und Reise-Rundschau) finde ich merkwürdige Angaben über die Meergeister *Ma* und *Kappa*: „Dann tauchen aus der Tiefe gar scheußliche Gestalten empor, die Kappa, die Affen des Meeres" usw.

ein Affe, vielmehr, da er ja vorher Menschengestalt hatte, muß *Kapi* ein Ausdruck für seinen Stand (= Hirte?) oder, was in Elam besonders nahe liegt, ein Ausdruck seiner Volkszugehörigkeit sein; es müßte auch ein Volk des Namens *Kapi* gegeben haben. Es wäre also entweder der Affe nach dem Volke, d. h., nach seinem Wohnsitze, benannt, denn die Kapiaffen waren Handelsgegenstand, oder das Volk nach den Affen; der Name wäre also Spitzname, wäre der dunkelhäutigen Urbevölkerung, die nach der Küste gedrängt wurde, von ihren Nachbarn und Überwindern gegeben worden. Indische Stadtnamen wie *Kapissa*, *Kapilawastu* legen den letzteren Gedanken nahe genug: man empfand die Dunkelhäutigen, wohl nicht nur der Farbe wegen, als affenartig. Doch sei dem, wie ihm wolle: auch wenn gar kein ursprünglicher Zusammenhang bestünde zwischen dem Ausdrucke für „Affe" und dem Volksnamen *Κηφῆνες*, so würde der Anklang doch nicht unausgenützt geblieben sein. Plinius VI 28 (32), (bei Mayhoff S. 490) nennt uns an der arabischen Küste im Pers. Golfe den *sinus Capeus* — es ist wohl auch *regio Capene* (*ΚΑΠΗΝΗ*) zu lesen und statt „Gattaei" *Capaei* — und (S. 492) eine *insula Capina* (so wohl besser als Mayhoff „Cachina"). Die *Κηφῆνες* sind also ionisierte *Καφῆνες*, und ihr Eponymos heißt eigentlich *Kapheus*, richtiger Kapeus und das Volk die Kapener. Wir können den Namen des Eponymos noch nicht in einheimischer Sprache nachweisen, brauchen aber wohl nicht zu bezweifeln, daß das Wesen des Volkes auch in einer Gottheit seinen Ausdruck fand, deren Name dem des Volkes entsprach, und dieser Name, der sich also im griechischen Kepheus und wohl auch Kephalos spiegelt, dürfte dann als der einheimisch-aithiopische Name der Besagestalt gelten können. Wir haben aber gesehen, daß Kepheus = Memnon = Hanubani ist, und so rückt die Möglichkeit schon in unseren Gesichtskreis, daß Hanubani auch in Affengestalt auftreten könnte und der Affe das oben vermißte Landtier wäre.

An dieser Stelle müßten wir eigentlich die Schilderungen der elamischen Küstenbevölkerung bei Diodoros (III 15—38), Plinius (VI, 24) und anderen, und auf der anderen Seite die Stellen aus 1001 Nacht über die Affen am Pers. Golfe zusammenstellen, darunter auch diejenigen, in denen ein Mensch in Affengestalt eine besondere Rolle spielt.

Wir müssen aber hier abbrechen, mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum, und müssen uns die Parallele mit Hanuman für ein anderes Mal aufheben. Wir erinnern hier nur daran, daß der indische Affenkönig, dessen Bild noch heute als Amulett dient, die Federkrone trägt, ja offenbar auch als Vogel auftritt, da er ja durch die Luft fliegt und der Geierkönig *J̌atājus* offenbar nur eine Doppelung von ihm ist. Die belagerte Burg heißt *Lanka*, wo der König *Rāwana* residiert (also Laomedon) und die Gattin des *Rāma* (Menelaos), die *Sītā*, gefangen gehalten wird (also Helena). Wir würden den Burgbau [1] zu vermissen haben, wenn er hier nicht durch den von Hanuman ausgeführten Brückenbau (vom Festlande nach Ceylon) ersetzt wäre — Memnon baut Burg und Straße (= Brücke). Auffallender Weise begegnen wir in dieser Sage aber auch dem Scheiterhaufen, den hier Sitā besteigt, ohne vom Feuer geschädigt zu werden, und auf den eigentlich Hanuman gehörte, da die Feuerprobe offenbar beweisen soll, ob Hanuman sich mit Sitā vergangen habe. Das wird um so näher gelegt dadurch, daß Hanuman, mit Feuer am Schwanze, die Stadt des Rāwana in Flammen setzt. Auch dieser Zug spricht wieder dafür, daß er bei seinem Fluge durch die Luft in Vogelgestalt gedacht ist, denn das Anzünden der feindlichen Burg durch die Vögel ist ein weit verbreitetes mythologisches Strategem, auch in Erzählungen, die gerade unserem Sagenkreise angehören. In Südindien, in den Pallawabauten, finden wir aber (in Verbindung mit Kali) eine Gestalt, die etwa zwischen Besa und Gilgameš steht und offenbar den Hanuman darstellen soll.

Soviel für diesmal zum weiteren Ausbaue von Aufstellungen, die ich an verschiedenen Orten bisher schon andeutend vorgebracht habe. Aus dem Obigen ergibt sich wohl, warum es heute noch sehr schwer ist, das Ganze zu einer geschlossenen Darstellung zu vereinigen: es fehlen noch zu viele, zumal mythologische Monographien als Unterlage.

---

[1]) Und der Burgbau ist gleich dem Turmbaue. Soll es ein Zufall sein, daß nach der jüdischen Überlieferung die Erbauer des Turmes von Babel in Affen verwandelt wurden? Die Erzählung durfte ja dem Alten Testament nicht widersprechen, konnte also nicht berichten, daß nach anderer Fassung der Turm von „Affen" erbaut worden war, und doch war das offenbar die Unterlage und Vorlage, die gleichfalls auf ein Volk weisen dürfte, dessen Name später allgemein als „Affe" gedeutet wurde.

Den beim Umbrechen des Satzes sich ergebenden freien Raum will ich dazu benützen, auf eine Mitteilung H. Petermanns aufmerksam zu machen (Reisen im Orient, Bd. II S. 133f.). Hier ist von einem dem Feuersteine ähnlichen Steine die Rede, der sich bei Schuschter und Dizful findet. „In der Nacht, so berichten sie, gibt dieser Stein in Dizful einen Ton von sich, und sie sagen, dies sei das Geschrei der Geburtsschmerzen oder der Kinder der Steine, da diese alle Nächte neue gebären. Denn trotzdem, daß so viele dieser Steine weggebracht werden, nehmen sie doch nicht ab.“ — Dieser Stein wird zu Asche gebrannt und mit Wasser und Holzasche vermischt, zu Bauzwecken gebraucht; im Wasser wird diese Masse zu Stein und ist unverwüstlich.

Das dürfte wohl der Ausgangspunkt sein für die Sage vom „singenden“ Memnon-Steinbilde. Daß man diesen Stein — Petermann nennt ihn *Salbūch*, gebrannt *Nura* — mit dem großen Baumeister in Verbindung brachte, liegt wohl nahe: Memnon wird als der kunstreiche Erfinder dieses wertvollen Verfahrens gegolten haben. Daß man dann — in sehr später Zeit — in einem singenden Steinbilde in Oberägypten an den Memnon erinnert wurde, ist wohl begreiflich genug, bestätigt aber zugleich den von den Griechen meines Wissens sonst nicht fest gehaltenen Zug der Sage, daß Memnon in ein Steinbild verwandelt ward, und zwar wohl durch eine „Gorgo-Kirke“.

Für diesmal bei Seite gelassen haben wir die an sich so wichtigen Züge der Erfindung der Schrift und Musik, das Motiv der Speise und der Unsterblichkeit wie überhaupt das eigentlich Mythologische und Memnons Verhältnis zu anderen Göttergestalten, die in Verbindung mit ihm aufzutreten pflegen.

Die sogenannten Kedorlaomer-Texte.

Sp. III, 2. Sp. 158 + Sp. II, 962. Sp. II, 987.

Von

Alfred Jeremias.

Die großen Denker, die in einer für unser Wissen vorgeschichtlichen Zeit die Grundzüge der sumerisch-akkadischen Weltanschauung festgelegt haben, sehen im Kreislauf des Kosmos die Manifestationen der Gottheit. Eine Mechanisierung des Weltgeschehens haben sie dadurch vermieden, daß sie in den von der Natur abgeleiteten Gottesbegriff sittliche Ideen eintrugen und daß sie die Weltübel als Wirkungen widergöttlicher Mächte erklärten, die vom Urchaos her in die gegenwärtige Weltordnung versprengt sind. Die Gottheit ist Hüterin der sittlichen Weltordnung, sie bekämpft die chaotischen Mächte. Das daraus folgende Gesetz der Weltentwickelung lautet: der Weg der Menschheit geht durch Nacht zum Licht, durch Winter zum Frühling, durch Tod zum Leben, durch Fluchzeiten zu Segenszeiten, durch Zusammenbruch zur Weltvollendung.

Wir besitzen in der ägyptischen wie in der babylonischen Literatur eine Menge von prophetischen Texten (s. mein Handbuch der altorientalischen Geisteskultur S. 214ff.), die das Weltgesetz auf bestimmte Zeiten anwenden. Das Schema ist immer dasselbe. In einem fest ausgeprägten, mit bestimmten Motiven arbeitenden Stil werden die Ereignisse geschildert. Die Zeiten werden schlimmer. Nach himmlischen Vorzeichen kommen Plagen über die Menschen, die sich gegen die Götter und ihre Kulte versündigt haben. Der Feind kommt als Zuchtrute Gottes ins Land. In einem Texte heißt es: „Da ergrimmte Marduk (über die Akkader), zerstörte

ihre Tempel, dem Elamier befahl er, das Land niederzuwerfen"[1]. Dann tritt die erbetene Rettung ein. Entweder bringt sie die Gottheit selbst oder der erwartete, von der Gottheit gesandte Erretter. Der Feind, der im letzten Grunde Repräsentant der gottfeindlichen chaotischen Macht ist, wird gestraft.

In einem Dankhymnus an Marduk wird der Feind geradezu Tiâmat genannt (HAOG S. 208; vgl. dazu Jes. 24, 29). In einer aus spätbabylonischer Zeit stammenden astralen Kommentierung der Legende vom Tiâmat-Kampf wird eine Notzeit, die ein elamischer Einfall über Akkad brachte, als Werk der Tiâmat geschildert, das unter Zulassung des über Akkad zürnenden Marduk geschah (HAOG S. 29)[2]. Den ältesten in diesem Stil geschriebenen Fluchzeit-Text haben wir in dem Texte vom König von Kutha, der von höllischen Mächten besiegt wird (HAOG S. 182).

Verwandt mit den prophetischen Texten sind andere, die rückwärts blickend schreckliche Ereignisse der Vorzeit als Gottesgerichte darstellen[3]. Die Gottlosigkeit eines Königs hat über eine der großen Reichsstädte, Nippur oder Babylon, eine Fluchzeit herbeigeführt. Der Feind, in den meisten Fällen der Elamier, hat auch hier als Werkzeug des zürnenden Gottes handeln müssen. Nach vollbrachter Tat trifft ihn selbst das Gottesgericht, oft durch die Hand des eigenen Sohnes. Zu dieser Textgattung gehören die hier zu besprechenden Texte.

---

[1]) Br. Mus. 55466 + 55486 + 55627: King, The Seven Tablets I, 209ff. II, pl. LXVIIff., Vs. Z. 21f.; s. HAOG S. 29.

[2]) In einem sumerisch und akkadisch erhaltenen Texte aus der Kassitenzeit (P 42, s. F. E. Peiser, Urkunden aus der Zeit der dritten babylonischen Dynastie S. 4f.) heißt es:

[„Gebet des . . .] Nâdin-Šamaš
. . . . . meinem Schutzherrn Nabû.
Mein Verfolger gehe zu Grunde,
Mein Feind werde verjagt.
Ich, auf Gott (ana ili) vertraue ich.
Mein Recht möge richten Nabû,
Auf Befehl Nabû's möge ich Gnade finden.

[3]) Die israelitisch-prophetischen Schriften zeigen in ihrer Weise die gleiche Tendenz. Paulus bringt sie 1. Kor. 10, 11 auf die Formel: Was einst geschah, ist τυπικῶς geschehen, den kommenden Geschlechtern zur Warnung (νουθεσία). Die Charakterisierung des Feindes als Zuchtrute Gottes, die nach der Volksbuße zerbrochen wird, findet sich häufig in den prophetischen Schriften Israels und in der jüdischen wie christlichen Apokalyptik.

Aus dem Weltgesetz von Fluchzeit und Segenszeit werden Weisheitssprüche abgeleitet, insbesondere Königsgesetze mit dem Schema: Wenn der König ungehorsam ist, wird die Gottheit in Zorn entbrennen und den Feind ins Land führen; wenn er gehorsam ist, wird alles glücklich verlaufen. Einer unserer Texte enthält solche Weisheitssprüche.

Ein größerer Weisheitstext dieser Art findet sich IV R^{2} 48 = CT XV, 50[1]. Er beginnt folgendermaßen:

1. šarru a-na di-ni la i-ḳul nišê^{pl} innišiâ$^{pl-a}$ mât-su in-nam-mi
(Wenn) der König auf das Recht nicht achtet, werden die Leute vernichtet, sein Land wird zerstört werden.
2. a-na di-in mâti-šu la i-ḳul ^{il}Ê-a šar šimâti^{pl}
(Wenn) er auf das Recht seines Landes nicht achtet, wird Ea, der König der Geschicke,
3. šim-ta-šu ú-šá-an-ni-ma a-ḫi-ta UŠ^{ME}-šu (= iredû^{pl}-šu)
sein Geschick ändern, (in) ein widriges werden sie (!) ihn leiten.
4. a-na apḳalli-šu la i-ḳul ûmê^{pl}-šu LUGUD. DA. MEŠ (ukarrû^{pl})
(Wenn) er auf seinen Ratgeber nicht achtet, werden seine Tage verkürzt werden.
5. a-na UM-ME-A (ummâni) la i-ḳul mât-su ittabalkat-su
(Wenn) er auf den Gelehrten nicht achtet, wird sein Land von ihm abfallen.
6. a-na giš-ḫap-pi i-ḳul ṭêm mâti išanni^{ni}
(Wenn) er auf einen Schurken achtet, wird sich die Gesinnung des Landes ändern.
7. a-na ši-pir ^{il}Ê-a i-ḳul ilâni^{pl} rabûti^{pl}
(Wenn) er auf das Buch Eas achtet, so werden die großen Götter
8. ina ši-tul-ti ù tu-da-at mi-ša-ri UŠ^{ME}-šu (= iredû^{pl}-šu)
in Einsicht und auf den Pfaden der Gerechtigkeit ihn leiten.
9. mâr Sippar^{ki} i-da-aṣ-ma a-ḫa-am i-din ^{il}Šamaš dajan šamê u irṣiti
(Wenn) er den Sipparäer unrecht behandelt und dem Fremden Recht gibt, wird Šamaš, der Richter Himmels und der Erde,
10. di-na a-ḫa-am ina mâti-šu išakkan-ma apḳallê u dajanê^{pl} ana di-nim lâ išasû (? ME^{ME})

---

[1]) Zuerst besprochen in meinem Artikel Oannes in Roschers Lexikon der Mythologie III, Sp. 591 f.; vgl. auch Weber, Literatur der Babylonier S. 308 f.

fremdes Recht in seinem Lande einführen, die Weisen und Richter werden nach dem Rechte nicht sprechen(?).

11. marê^{pl} Nippur^{ki} ana di-nim ub-lu-ni-šum-ma kat-ra-a ilekki-ma i-da-as-su-nu-tim

(Wenn) ihn die Leute von Nippur um Rechtsprechung angehen, und er Bestechungsgeschenke nimmt und sie ungerecht behandelt,

12. ^{il}En-lil bêl mâtâti ^{amêl}nakra a-ha-a-am

so wird Enlil, der Herr der Länder, einen Fremden, einen Feind

13. i-da-kaš-šum-ma ummâna-šu u-šam-ga-tim

gegen ihn aufbieten und sein Heer niederwerfen[1].

Das sog. Königsgesetz 5 Mos 17, 16 u. a. zeigt Spuren einer ähnlichen Spruchsammlung auf israelitischem Gebiet. Es wird hier u. a. gesagt, daß der König, wenn er Torheit begeht, sein Volk von neuem in ägyptische Knechtschaft bringen wird (so ist v. 16 zu verstehen).

Einfälle elamischer Eroberer in babylonischen Städten bilden den geschichtlichen Hintergrund der hier zu besprechenden epischen Fragmente.

Die Bedeutung des Reiches von Elam für die Geschichte Babyloniens können wir bei dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens noch nicht voll ermessen. Nur an drei Stellen des großen Reichsgebietes von Elam, von dem Sanherib 34 befestigte Städte mit Namen nennt, sind bisher Ausgrabungen veranstaltet worden.

In der ältesten urkundlich bekannten Zeit bilden das südliche Elam und Mesopotamien ein einheitliches Sprach- und Kulturgebiet[2]. Die Sumerer des Euphratlandes, die in den ältesten uns bekannten Urkunden zu uns reden, sind ja vielleicht selbst von den

---

[1]) Die folgenden Zeilen des im Ominastil geschriebenen Textes bieten allerlei Schwierigkeit. Z. 16ff. setzt den Fall, daß die Leute von Babylon vom König widerrechtlich behandelt werden; dann wird Marduk richtend eingreifen.

[2]) Zur Geschichte Elams s. Winckler, Vorderasiatische Geschichte S. 47ff., Scheil, Délégation en Perse II, p. IXff. (dazu H. Winckler, Krit. Schriften II, S. 84ff.), vor allem jetzt das hochbedeutsame Buch von Hüsing, Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams, (Assyr. Bibl. XXIV, 1. Leipzig, J. C. Hinrichs 1916).

elamischen Bergländern in das mesopotamische Tiefland eingewandert[1]. Susa und Anšan standen wie die meisten Städte Südbabyloniens unter der Herrschaft sumerisch schreibender Patesis, die von den zeitweiligen elamischen Oberherren abhängig waren[2]. Mit Sargon I., dem Begründer des akkadischen Reiches, ist dann auch Elam unter semitisch-akkadische Herrschaft gekommen[3]. Von Sargon[4] selbst und seinen Nachfolgern Rimuš (Urumuš), Maništusu und Šargališarri[5] sind Eroberungszüge nach Elam urkundlich bezeugt. Die ersten Anzeichen eines politischen Gegensatzes zwischen Elam und den mesopotamischen Reichen finden sich innerhalb der uns bekannten Inschriften bereits in den Urkunden des Eannatum, später dann wieder in den Urkunden des Gudea[6].

---

1) Die früher vorgetragene Anschauung, nach der die Kultur Elams aus Babylonien stamme (z. B. Winckler, Krit. Schriften II, S. 85f.), bleibt nur insofern zurecht bestehen, als zweifellos immer von neuem die sumerisch-semitische Kultur Babyloniens auf Elam zurückgewirkt hat. Elam selbst aber besitzt in den Zeiten unserer frühesten Urkunden eine eigene Kultur (s. Hüsing l. c. S. 17), aus sumerischen und kaukasischen Elementen gemischt, und diese elamische Kultur hat umgekehrt auch ihrerseits die sumerisch-akkadische Kultur stark beeinflußt.

2) Susa heißt sumerisch NINNI-ERIN, akkadisch ^{alu}Šu-ša-an; Anšan wird auch sumerisch AN-ŠA-AN geschrieben. Gudea Cyl. A 15, 6f. (VAB I, 104f.) nennt den Elamier von Elam (NIM, NIM^{ki}) besonders neben dem Susier von Susa. In den einheimischen Inschriften heißt Elam Ančan-Šušun (Hüsing l. c. S. 5).

3) Wenn die Völkertafel Elam als ersten unter den Söhnen Sems nennt, so kann das diese Tatsache wiederspiegeln. Wenn die Bemerkung einer sehr späten Zeit angehört, so könnte sie auch darauf zurückzuführen sein, daß Elam bei der Aufteilung zwischen Medien und Babylon an Nebukadnezar gefallen ist (s. Winckler, Krit. Schriften II, S. 86).

4) King, Chronicles II, p. 26 verzeichnet ein Leberschau-Omen mit der Angabe: „. . . Sargon zog nach Elam, unterjochte die Elamier, indem er sie umzingelte und ihnen die Nahrung abschnitt“. Vgl. Poebel, Publ. Bab. Sect. Univ. Penns. III, 1, p. 115, 118f., 233ff.

5) Vase C aus Nippur VAB I, S. 162f. Vgl. Poebel, a. a. O. p. 193f., 198f., 201f., 205f.; Thureau-Dangin, VAB I, p. 225; Radau, Early Bab. Hist. p. 158f. Zur Königsreihe s. Ungnad OLZ 1915, Sp. 324f.

6) Auf der Geierstele Eannatums (VAB I, 18f.) ist von der Unterwerfung Elams die Rede; auf einem Feldstein und einem Backstein (VAB I, 20f., 26f.) von einem Feldzug nach den „staunenerregenden Gebirgen Elams“. Zur Sache vgl. ATAO[3] S. 523 unten). Auf einem andern Feldstein (VAB

Verhängnisvoll für Südbabylonien sind die elamischen Einfälle unter dem letzten König der dritten Dynastie von Ur geworden[1]. Um 2180 wurde Ibisin, der letzte König dieser Dynastie, von den Elamiern gestürzt und gefangen nach Elam geschleppt. Die Elamier haben sich dann jedenfalls in Ur festgesetzt und haben von da aus den Süden etwa 300 Jahre lang beherrscht. Neben Ur muß ihr Hauptstützpunkt die Stadt Larsa gewesen sein, denn der sog. Dynastie von Larsa, die in diese Zeit fällt[2], gehörten zum größten Teile elamische Herrscher an, wie Gungunu, der in einer Inschrift als König von Ur bezeichnet wird, in einer andern als König von Larsa, König von Sumer und Akkad[3]. Zu dieser Dynastie von Larsa gehören auch Simti-Šilhak, sein Sohn Kudur-Mabuk, der als adda (abu) von Jamutbal und von Amurru bezeichnet wird, und dessen Sohn Rim-Sin, der Isin der Herrschaft von Larsa einverleibt, bis Hammurabi Larsa erobert, der Dynastie von Larsa ein Ende bereitet und Sumer mit Akkad vereinigt.

Die genannten elamischen Könige gehören nicht mehr der sumerischen Bevölkerung Elams an, sondern einem kaukasischen Herrenvolke, das in Elam die Herrschaft an sich gerissen hatte. Texte, die in Lijan und in Susa gefunden wurden[4], beweisen, daß diese kaukasischen Elamier bereits seit dem dritten Jahrtausend in Elam eingedrungen waren. Ein in Susa gefundener Friedensvertrag mit Naramsin („der Feind Naramsins sei mein Feind", Hüsing, l. c. S. 42f.) in kaukasisch-elamischer Sprache

---

I, 22f.) wird verzeichnet, daß die Elamier in ihr Land zurückgetrieben wurden. Gudea besiegte nach Statue B 6, 46f. (VAB I, 70f.) die Stadt Anšan in Elam, nach Cyl. A 15, 6f. (ib. 104f.) helfen ihm Elamier und Susier beim Tempelbau in Lagaš. VAB I, 176ff. sind die in Susa ausgegrabenen sumerischen Inschriften elamischer Patesis und anderer sumerisch schreibender Fürsten Elams mitgeteilt.

[1]) Noch Dungi (um 2270) hatte Elam in Schach gehalten. Er hat einen Straffeldzug gegen Anšan unternommen (VAB I, 231), nachdem er vier Jahre vorher seine Tochter mit einem Patesi von Anšan vermählt hatte (VAB I, 230). Vorher oder nachher hat er in Susa den Tempel des Šušinak erneuert (VAB I, 191f. c; 192f. p).

[2]) Vgl. OLZ 1914, 324f. u. Poebel, Publ. Babyl. Sect. Univ. Pennsylv. IV, 1, p. 96, 139f.

[3]) S. Winckler, Vorderasiatische Geschichte S. 9; Langdon, BEUP XXX I, p. 5.

[4]) S. Hüsing, l. c. S. 41ff. vgl. S. 7f.

beweist, daß bereits zur Zeit der Eroberung Elams durch die ersten Könige von Akkad die sumerische Herrenbevölkerung Elams durch die kaukasische verdrängt war, und daß diese neue Herrenbevölkerung in Elam bereits über ein ansehnliches Staatswesen verfügte[1].

Die schwere Bedrückung, die bereits im dritten Jahrtausend die Elamiernot in Mesopotamien verursachte, ist durch Dichtungen bezeugt. Das Schicksal des letzten sumerischen Königs von Ur, Ibisin, ist in Babylonien sprichwörtlich geworden. In der Bibliothek von Nippur fand sich ein Klagelied über die Zerstörung von Ur und Sumer durch die Babylonier[2]. Die astrologischen Texte erwähnen wiederholt das Geschick des Königs. Virolleaud, Astr. Chald. 2. Suppl. LXVII, col. IV, Z. 13 nennt das Vorzeichen, unter dem „Ibisin, der König von Ur, gefesselt nach Elam zog und weinte und fiel". Nach Virolleaud, Sin XIX, 5f. „weinte er und wurde begnadigt"[3]. Das Zwölftafelepos von Gilgameš setzt die Bedrängung der Stadt Uruk durch den elamisch-kaukasischen Tyrannen voraus. Das Epos hat in der uns bekannten Rezension nachweisbar bereits unter den letzten Königen der ersten Dynastie von Babylon vorgelegen (2057—1771). Entstanden ist es vielleicht unter den ersten Königen dieser Dynastie. Der zugrunde liegende historische Stoff kann aber aus noch älterer Zeit stammen.

Auf die Elamiernot beziehen sich vielleicht auch jene aus spätbabylonischen Abschriften auf uns gekommenen sumerischen Hymnen[4], die Klagelieder in Form von Wechselgesängen über die Zerstörung von Stadt und Tempel durch eine fremde Macht, die während eines Götterfestes in die Stadt einbrach, zum Gegen-

---

[1]) Zur späteren, wohl durch die Herrschaft der Kassitenkönige über Elam erfolgten Umwälzung s. Hüsing l. c. S. 8f. Die Fürsten von Elam schreiben in der Kassitenzeit wie die Kassitenkönige selbst babylonisch, erst unter der Ikehalki-Dynastie (Hüsing l. c. S. 20) seit 1300 schreiben die elamischen Könige wieder elamisch.

[2]) Langdon BEUP XXXI, p. 5—8.

[3]) bulluṭ^{ut} ûmî^{mi} immaru^{ru} „Lebendigmachung der Tage sah er".

[4]) Veröffentlicht bei Reisner, Sumer and Babyl. Hymns. Zu einzelnen Fragmenten sind Duplikate aus der Zeit der Dynastie von Isin gefunden worden. Einen der hierher gehörigen Hymnen bearbeitete Schollmeyer MVAG 1908, Nr. 4.

stand haben. Der Feind verhöhnt die Göttin und diese kündigt ihm Rache und Verderben an.

Einen ähnlichen Inhalt haben die epischen Fragmente der Sammlung Spartoli, die hier besprochen werden sollen[1]. Auch sie beziehen sich vielleicht auf Kämpfe aus dieser alten Zeit. Sicherlich ruhen die spätbabylonischen Niederschriften auf älteren Vorlagen[2]. Für die Herkunft der zugrunde liegenden geschichtlichen Stoffe würde eine noch ältere, ziemlich genau bestimmbare Zeit anzunehmen sein, wenn sich die Gleichsetzung des KU. KU. KU. KU. MAL geschriebenen elamischen Königsnamens mit dem elamischen Kuturnaḫunte (s. S. 82) bewähren sollte.

Über den Einfall eines Elamiers Kuturnaḫunte (assyr. Kudurnanḫundi geschrieben) besitzen wir ein genau datiertes Zeugnis in den Inschriften Asurbanipals. In den Annalen Asurbanipals VI, 107 ff.[3] heißt es:

„Die Göttin Nanai, die 1635 Jahre gezürnt hatte, so daß sie fortgezogen war und in Elam, an einer ihrer unwürdigen Stätte, sich niedergelassen hatte, betraute mich mit der Zurückführung ihrer Gottheit (nach Uruk?)".

In einer Tontafelinschrift wird der Vorgang näher geschildert[4]: „Kudurnanḫundi, der Elamier, der den Namen[5] der großen

---

[1]) Die Texte zeigen dasselbe Schema wie die soeben erwähnten Hymnen: Die als Gottesgeißel kommenden Feinde werden hernach selbst vernichtet.

[2]) Einen Anhalt für das Alter der Vorlage bietet vielleicht die Bezeichnung Babyloniens durch Karduniaš, das vor der Kassitenzeit (seit 1752) nicht vorkommt. Die Erwähnung der Umman-manda würde das 12. Jahrhundert als Terminus a quo für die Entstehung der Dichtungen voraussetzen, aber die Stoffe können älter sein. Der Dichter kann sehr wohl gelegentlich aus der Rolle gefallen sein.

[3]) S. Streck in VAB VII, 2, S. 57 ff.

[4]) K 2631; VAB VII, 2, S. 178 ff.

[5]) Nišu, wechselnd mit šumu = Name: hier nicht „Schwur", wie Streck übersetzt. Asurb. Ann. I, 21 MU ilâni Var. Assurb. Sm. ni-iš ilâni, s. meine Babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (1887), S. 70, Anm. 2. In den ältesten akkadischen Texten der Dynastie von Akkad (Legrain, Délég. en Perse XIV, p. 62 ff.) kommt die Redeweise vor: ni-iš šar-ri-im . . . it-ma-ú „sie sprachen den Namen des Königs aus", d. h. sie schwuren beim König; vgl. die spätrömische Phrase nomen Caesaris invocare und s. dazu ATAO[3] S. 668 a. Der Name des Königs wird wie der der Gottheit angerufen (niš ilInlil IV R 1, 25 ff. u. ö.) zum Zwecke der Beschwörung oder der rechts-

Göttin nicht fürchtete und der in Verblendung auf seine eigene Macht vertrauend seine Hand an das Heiligtum in Akkad gelegt und Akkad zugrunde gerichtet hatte . . . Die Tage wurden voll[1]; es nahte heran der Termin. Die großen Götter sahen das Geschehene, für 2 Nêru (= 2×600 Jahre) und 7 šuššu (= 7×60 Jahre) und 15 Jahre (also im Ganzen 1635 Jahre) hatten sie die Verheerung des Elamiers geduldet. Nun beauftragten sie mich mit der Zugrunderichtung von Elam".

Nach der angegebenen Datierung würde Kudurnaḫundi im Jahre 2285[2] Uruk erobert haben. Leider läßt sich die Existenz eines Königs dieses Namens aus dieser Zeit nicht sicher belegen[3].

Ausführliche Kunde besitzen wir aber auch von einer elamischen Katastrophe, die ein späterer König gleichen Namens[4] aus der seit etwa 1300 in Susa regierenden Dynastie Ikehalki's und vor ihm bereits sein Vater Šutruk-Naḫunte über Akkad gebracht haben. Auf der berühmten Stele Naramsins, die in Susa gefunden wurde, und die einen Kriegszug der Akkader in gebirgiges Land, also wohl in die Gebirge Elams, darstellt[5], ist eine Inschrift des

---

kräftigen Berufung. Ich glaube, daß dieses nišu von našû „erheben" (nîš ênî, niš rêši s. ATAO[3] S. 332 und 657a, nîš ḳâti, Handerhebung beim Gebet) völlig getrennt werden muß (gegen Streck VAB VII, 3, S. 544f.; Schorr VAB V, S. XXXIII, Anm. 1).

1) S. HAOG S. 209.

2) Die um 100 Jahre differierende Angabe 1535 statt 1635 in der Parallelstelle K 2664 + 3101 VAB VII, 2, S. 220f. beruht wohl auf Versehen des Tafelschreibers.

3) Hüsing, l. c. S. 22f., der das Problem von neuem aufrollt, denkt mit Vorbehalt an Kutir-Nahhunte, der in einem Texte als Oheim(?) des sukkal von Susa Temti-Agun I. (Scheil, Déleg. en Perse II, S. X) genannt ist, der aber im Übrigen noch ganz in Dunkel gehüllt ist. Der auf einem Backstein geschriebene Text lautet: „Temti-Agun, sukkal Šuši, mâr aḫati-šu ša Si-ir-uk-duḫ hat für das Leben von Kutir-Nahhunte, Lila-irteš, für sein Leben, für das Leben von Temti-hiša-haneš, für das Leben der Pi-il-ki-ša der amma ḫa-aš-du-uk (d. i. der Königin-Mutter als der Mitregentin) den Tempel aus Backsteinen für den Gott Išme-karab gebaut"; s. Winckler OLZ 1905, Sp. 393f.

4) Die Inschriften, die von ihm erhalten sind, s. bei Hüsing l. c. S. 57.

5) S. HAOG S. 4, Abb. 7 (Déleg. en Perse I, pl. 10). Die Krieger schreiten im Gebirge (vgl. S. 73 Anm. 6) aufwärts. Der oben aufgesetzte stilisierte Berg, vor dem der siegreiche König steht, deutet (in phallistischer Form) den Weltberg an. Naramsin will Weltenherr sein. Die drei Hauptgestirne sind Zeugen des Sieges.

elamischen Königs Šutruk-Nahunte in elamischer Sprache eingemeißelt, die besagt, daß der König, der sich „Mehrer des Reiches" nennt, Sippar erobert habe und die Stele seinem Gotte Inšušinak geweiht habe[1]. Zu den in Susa gefundenen Beutestücken gehören auch eine oder zwei Statuen des Maništusu, mit Inschriften des Eroberers versehen[2], ferner ein Achatstein mit einer Weiheinschrift Dungis an Ininna und einer später hinzugefügten Weiheinschrift Kurigalzus an Belit (Hilprecht BEUP IX, Nr. 15 und 43). Demselben Raubzug fiel wahrscheinlich auch die Gesetzesstele des Hammurabi zum Opfer, die ebenfalls in Susa gefunden wurde und die dahin aus Sippar verschleppt worden sein dürfte. Fünf Reihen der Vorderseite sind weggemeißelt; aus irgendwelchem Grunde ist aber die Hinzufügung der Inschrift unterblieben. Ein babylonisches Zeugnis von der elamischen Verwüstung, mit der Akkad zu jener Zeit heimgesucht wurde, besitzen wir durch das Bruchstück einer Inschrift Nebukadnezars I., eines Königs der Dynastie von Paše (12. Jahrhundert), die in einer Abschrift aus der Bibliothek Asurbanipals erhalten ist[3]. Nebukadnezar erzählt, daß der König von Elam den babylonischen König Zamama-šum-iddin (den vorletzten König der Kassitendynastie) verjagt und seinen Sohn Kutur-Nahunte als Verwalter eingesezt habe. Als Vater des Kutur-Nahunte ist inschriftlich Šutruk-Nahunte erwiesen[4]. Die Elamier scheinen es nur auf eine Plünderung abgesehen zu haben. Nebukadnezar sagt, sie hätten große Frevel verübt und hätten die Einwohner von Akkad wie die Sintflut weggefegt. Als schwerstes Unglück wurde es empfunden, als die Elamier bei diesem oder bei einem kurz darauffolgenden Überfall die Mardukstatue aus

---

[1]) Die Inschrift transkribiert bei Hüsing, l. c. S. 52f. vgl. dazu ib. S. 20.

[2]) Ib. S. 53. Auch die Katasterurkunde des Maništusu gehörte zu den Beutestücken. Auf der unter Nr. 25 von Hüsing verzeichneten Inschrift wird die Eroberung Babyloniens kurz erwähnt (Akkatum hal-puh, s. Hüsing l. c. S. 20).

[3]) III R 38, 2; vgl. Winckler F. I, S. 535; ders., Die Gesetze Hammurapis S. Xf.

[4]) Hüsing, l. c. S. 20 setzt Šutruk-Nahhunte 1195—1170 und Kutir-Nahhunte 1170—1165 an. Auch der Nachfolger des Kutir-Nahhunte Šilhak-Inšušinak (1165—1140) erzählt in seinen zahlreichen elamischen Stelen (Hüsing l. c. S. 48ff. vgl. S. 26) von Eroberungszügen bis zum Tigris und Euphrat und vom Sieg über assyrische und babylonische Herren. Auch er nennt sich „Mehrer des Reiches", wie Šutruk-Nahhunte.

Babylon verschleppten. Nebukadnezar, der auch in seinen sonstigen Inschriften von seinen Kämpfen mit Elam erzählt, rühmt sich, die Mardukstatue nach Babylon, das er in der oben erwähnten Inschrift ausdrücklich als seinen Geburtsort nennt, zurückgebracht zu haben. Die Erzählung von der Rückkehr geschieht in Form eines in Hymnenton ausgehenden Klageliedes[1]. Nebukadnezar I. hat durch seine Eroberung Elams die Vermittlung der Selbständigkeit des alten Reiches von Anšan-Šušan angebahnt. Aber auch in der späteren Zeit sind die Kämpfe zwischen Elam und Babylonien niemals ganz erloschen[2]. Die Erinnerung an die alte Feindschaft wird immer von neuem geweckt. Daraus erklärt es sich, daß der Kampf gegen Elam ein beliebtes Motiv der Heldenlieder bis in die spätbabylonische Zeit geblieben ist.

Auf den folgenden Seiten gebe ich die drei Texte in Umschrift und Übersetzung.

---

[1]) IV R 20, 1 = CT XIII, 48; übersetzt bei Zimmern AO VII, 3, S. 7f.

[2]) Zu den späteren Beziehungen zwischen Assyrien und Elam und zu den Erwähnungen Elams im A. T. s. meinen Artikel Elam in Realenzyklop. für protest. Theologie[3] in dem im Übrigen vieles, insbesondere auch die Bemerkungen über die Beziehungen der hier besprochenen Texte zu Gen. 14, richtig zu stellen ist.

I.

Sp. III, 2.

Vs. 1. und 2. nur Zeichenreste
3. [i]p-še-tu-šu la [ ]
4. [ ] . .-ṣuḫa-am-mu[a] [ ]
5. [ ]pân(?) ilâni^{pl} nab-nit A(?)[ ]
6. [ ] BU ûmu^{mu} . . [ ] ^{il}Šamaš mu-nam-mir . .[ ]
7. [ ] . . bêl bêlê ^{il}Marduk ina kun-nu libbi^{bi}-šu
8. [ ] ardu(?) aḫiz(?)[b] kippat kalâmi ma-al-ku la za-nin
9. [ ] ina ^{is}kakki[c] ú-šam-kit ^{m}Dûr-MAḪ-ilâni^{pl} apil ša ^{m}Arad-^{il}Ê-a-ku[d]
10. [ ]-na-a-tam iš-lul mê^{pl} eli Bâbili^{ki} u Ê-sak-kil
11. [mâ]r(?)-šu ina ^{is}kakki kâtâ^{II}-šu ki az-lu ú-ṭa-bi-iḫ-šu
12. [ ] ana išâti ik-lu(?)-ši ^{amêl}šîba u ṣiḫra ina ^{is}kakki
13. [rab]â(?)[e] u ṣiḫra ik-ki-is ^{m}Tu-ud-ḫul-a mâr ^{m}Gaz-za-[ ]
14. [ ]-a-tam iš-lul mê^{pl} eli Bâbili^{ki} u Ê-sak-kil
15. [ ] mâr-šu ina ^{is}kakki kâtâ^{II}-šu muḫ-ḫa-šu im-ḫaṣ
16. [ ] be-lu-ú-ti-šu a-na paraṣ(?) [b]ît(?) An-nu-nit . . [ ]

---

a) Hier vermutete Pinches den Namen Ḫammurabi, s. dazu unten S. 96.

b) Oder ardu-uš sein Knecht? Ist der Text richtig?

c) So nach Kings Kollation in Letters and Inscr. of Hammurapi I, S. Lff.

d) Oder mit Hommel Eri-ê-a-ku? Sumerisch Eri = Knecht, s. Delitzsch, Sum. Glossar S. 50. Im dritten Text, Z. 19 heißt der Mann Arad (ERI)-Ê-ku-a. Entspricht der zweite Teil des Namens dem Tempelnamen Ekua, der Kapelle Marduks in Esagila, der oft in den neubabylonischen Inschriften vorkommt (s. VAB IV, S. 302)? Dann könnte Ê-a-ku verschrieben sein. Zu Eri-Êkua = Ariok? s. S. 96.

e) S. Kings Kollation.

I.

Sp. III, 2.

Vs. 1 und 2. nur Zeichenreste

3. [s]eine Taten [ ]
4. [ ] . . . ḫa-am-mu [ ]
5. [ ] vor(?) den Göttern, der Ausgeburt des [ ]
6. [ ] . . der Tag . . [ ] Šamaš, der Erleuchter der . . [ ]
7. [ ] . . der Herr der Herren, Marduk, in der Treue seines Herzens
8. [ ] (ihn, der als) Knecht (?) die Enden des Alls[1] faßte (?), (aber als) Fürst nicht ausschmückte
9. [ ]. mit der Waffe warf er (Marduk) nieder. Dûr-MAḪ-ilâni, der Sohn des Arad-Êaku,
10. [ ] . . . plünderte er, Wasser über Babylon und Esagil
11. [leitete er[2]]. Sein Sohn (?) mit der Waffe seiner Hände schlachtete ihn wie ein Lamm,
12. [seine Mutter?] im Feuer verbrannte (?) er sie, Alt und Jung mit der Waffe
13. [Gr]oß und Klein schnitt er ab. Tudḫula, der Sohn des Gaz-za-[ ]
14. [ ] . . plünderte er, Wasser über Babylon und Esagil
15. [leitete er]. Sein Sohn mit der Waffe seiner Hände zerschmetterte seinen Schädel.
16. [ ] seine Herrschaft nach einem Orakelbefehl (?) des Tempels (?) der Annunit . . [ ]

---

[1]) Zu kippatu s. HAOG, S. 49 ff. 343. Der König von Babylon, der hier jedenfalls gemeint ist, wird mit diesem Ausdruck als Weltenherr charakterisiert.

[2]) Bei dem Gottesgerichte, das der Feind über Babylon bringt, wird Stadt und Tempel überschwemmt. Das ist typisch für die Fluchzeitschilderungen. Sanherib sagt in der Bavian-Inschrift III R 14, Z. 51, er habe das Land unter Wasser gesetzt. Asarhaddon (King, Cat. Nr. 38, S. 7—8; ATAO[3] S. 172) beschreibt, wie er die Flut von Babylon wieder abgeleitet hat. Vgl. auch IV R 28*, 4, Rs. 34 b: „die Stadt, die zerstört und überschwemmt ist“. So sagt auch Jesaias 14, 23: „Ich will Babylon zum Wassersee machen“; Jeremias 51, 42: „Es ist ein Meer über Babylon gegangen“. Im Sinne des kosmischen Stiles heißt das: Das Land ist in den chaotischen Zustand zurückgekehrt. Das beweist der HAOG S. 29 besprochene Text aus spätbabylonischer Zeit, in der das auf Gottes Befehl vom Elamier gebrachte Unheil geradezu mit der Sintflut gleichgestellt wird.

Rs. 1. [^{m}Ku-túr-nâḫu-tė(?) šar(?)] E-lam-mat ^{al}Aḫ-ḫi(?) e . . mâtum rab-ba-a-tum iš-lul

2. [ ] . .-ku a-bu-ba-niš iš-kun ma-ḫa-zu ^{mât}Akkadî^{ki} gab-bi parakkê-ši-n[a(?)]

3. [ana išât]i(?) iḳ-lu ^{m}Ku-túr-nâḫu-tė(?)[a] mâr-šu ina paṭri parzilli ḳabli-šu libba^{ba}-šu it-ta-[ ]

4. [ ] . . ^{amêl}nakri-šu il-ki-ma éš(?)-'i šarrâni^{pl} lim-nu-tu bêlê^{pl} ár-[ni]

5. [. . gam?]-ru-tu ka-mu-tu ša šar ilâni^{pl} ^{il}Marduk i-gu-ug-šu-nu-[ti(?)]

6. [ ] . . . mar(?)-ṣa-a-tum i-rat-su-nu ár-rat ú-ṣur-ta . . [ ]

7. [ ] . .-ru ana na-me-e is-se(?)-ni kul-lat-su-nu ana šarri bêl-i-ni(?)

8. [mu-]di-e libbi^{bi} ilâni^{pl} rim-nu-ú ^{il}Marduk ana zi-kir šûmi-šu

9. [Bâbili^{k}]^{i}(?) u Ê-sak-kil ni-bu[b] ana aš-ri-šu li-tur

10. [ana libbi(?)]^{bi}-ka liš-kun an-na-a šarru bêlu-já MAN UR [ ]

11. [ ] . . limutti-šu libba^{ba}-šu ilâni^{pl} AD(?) [ ]

12. [ ] bêl ḫi-ṭu la i- [ ]

---

a) Geschrieben KU. KU. KU. MAL, im zweiten Text Rs. Z. 21 und im dritten Text Z. 6 KU. KU. KU. KU. MAL. KU kann neben ku auch die folgenden Lesungen haben: 1. tur s. Brünnow Nr. 10498; 2. nâḫu (Hauptwert für KU) s. Brünnow Nr. 10540; 3. ḫun, s. Brünnow Nr. 10503. Die hieraus sich ergebende Lesung würde an der ersten Stelle die Lesung Kuturnaḫûte ermöglichen, an den beiden andern Stellen Kuturnaḫunte, wenn man MAL hypothetisch als te lesen darf. Derartige Ideogrammspielereien kommen nicht selten vor. CT XII, 17 (Br. Mus. 93038 Rs. Z. 3) KU. A = eš-ṭur; zu KU = eš s. Brünnow Nr. 10500 und zu A = ṭur Brünnow Nr. 11319. CT XII, 7 (vorletzte Zeile der Unterschrift, KU. KU = eš-ṭur; zu KU = ṭur, also wie oben, s. Brünnow Nr. 10498. Br. Mus. 84—2—11, 178 (Winckler, Unters. zur altor. Gesch. S. 156) šar EŠ-EŠ-lam (= Ba-ba-lam) a-na-ku; EŠ = ba s. Brünnow Nr. 9970. In diesen Fällen handelt es sich überall um Texte aus später Zeit. Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, daß es sich hier um den elamischen König Kuturnaḫûte (Kudurnanḫundi) handelt. Der für den Babylonier fluchwürdige Name wurde vielleicht absichtlich verdeckt geschrieben.

b) nibu ist in astronomischen Texten Ausdruck für den jeweilig hellsten Stern eines Sternbildes, z. B. CT XXXIII, Pl. 1, 26; 2, 34 (Weidner, Handbuch S. 36), vgl. S. 92 Anm. 1.

Rs. 1. [Kuturnaḫûtê (?), der König (?)] von Elam die Stadt . . . ., das erhabene Land, plünderte er
2. [ ] . . sintflutgleich machte er die Städte von ganz Akkad, ihre Heiligtümer
3. [mit Feuer (?)] verbrannte er. Den Kuturnaḫûte (?) sein Sohn mit seinem eisernen Gürteldolche sein Herz durchbohrte (?) er.
4. [ ] . . seinen Feind (seines Feindes?) faßte er (Marduk (?), vernichtete (?) die bösen Könige, die Frevler
5. [. . alle]samt (?) gefesselte, denen der König der Götter, Marduk, zürnte,
6. [ ] . . Schmerz (?), ihre Brust Fluch, Bannung (?) . . [ ]
7. [ ] . . auf das Gefilde . . . ihre Gesamtheit zum Könige, unserm (?) Herrn,
8. [der da ke]nnt das Herz der Götter, der barmherzige Marduk, zur Kundmachung seines Namens,
9. [Babylo]n und Esagil, das leuchtende, möge er wiederherstellen (an seinen Ort zurückführen).
10. [in dein H]erz möge legen Zusage der König, mein Herr . . [ ]
11. [ ] . . sein Böses, sein Herz, die Götter [ ]
12. [ ] ein sündiger Mensch wird nicht mehr vor[handen sein (?)].

Aus den erhaltenen Zeilen der Vorderseite und den Anfangszeilen der Rückseite ergibt sich folgende Situation:

Über Babylon und Esagila und über andere Kultstätten von Akkad sind Katastrophen hereingebrochen. Feinde, die Rs. Z. 4 wohl summarisch als „böse Könige und Frevler“ (šarrâni limnûtu bêlê arni) bezeichnet werden, sind ins Land gekommen. In drei kurzen, nach gleichem Schema gearbeiteten Absätzen werden die Ereignisse aufgeführt:

1. Dûr-MAḪ-ilâni, der Sohn des Arad-Êaku plündert Babylon und Esagil. Nach Sp. II, 987 Vs. Z. 19 f. hat er tatsächlich die Herrschaft in Babylon an sich gerissen.

2. Tudḫula, der Sohn des Gazza[ ], plündert Babylon und Esagil.

3. Kuturnaḫute (?), der König von Elam, plündert Städte und Heiligtümer von Akkad.

Kuturnaḫute wird ausdrücklich als Elamier bezeichnet. Auch Dûr-MAḪ-ilâni, der Sp. II, 987 ebenfalls mit Kuturnaḫute zusammen genannt wird, und Tudḫula sind wohl ebenfalls Elamier. Es handelt sich dann in allen drei Fällen um Ereignisse von der Art, wie sie nach dem S. 72 ff. gegebenen Geschichtsabriß innerhalb der babylonischen Geschichte häufig vorgekommen sind.

Aus dem moralisierenden Schluß des Textes darf man nach Analogie verwandter Texte schließen, daß nach der Meinung des Tafelschreibers die Fluchzeitgeschicke durch Versündigung der Akkader an der Gottheit verursacht waren. Marduk und die andern Götter zürnen den Bewohnern ihrer Kultorte. Vs. Z. 8 f. scheint auf einen besonders mächtigen König von Babylon anzuspielen, der die Kulte vernachlässigte.

Nach vollbrachter Tat fällt das Zorngericht der Gottheit auf das Haupt der Feinde zurück. Der feindliche Frevler wird von

II.

Sp. 158 + Sp. II, 962.

Vs. 1. [ ] . . . . .
2. [ ] -KÚR-RA
3. [ ] E-lam-mat
4. [ ] bu-šú-šú
5. [ ] zi-mi-šú-nu
6. [ ] -am-ma ú-kal-lam ilŠamšiši
7. [ ] . . . is-ni-ka a-na bâbi ṣiri
8. isdalat ilIštár is-sik is-suḫ-ma it-ta-di gišgal(?)-li-niš

9. kîma ilIrara la ga-mil i-ru-um-ma Dul-maḫ-iš

10. iz-ziz-ma ina Dul-maḫ i-na-aṭ-ṭal Ê-kúr

11. pî-šú ipuš-am-ma itti amêlmârêpl i-dib-bu-ub
12. ana kal-la ku-ra-di-e-šu ú-šaḫ-miṭ ma-ak-ri-tum
13. šú-ul-la-'[a] šal-lat Ê-kur li-ka-a-ma bu-šú-šú

---

a) Imp. Piel von שׁלל.

dem eigenen Sohne ermordet. Ganz unzweideutig ist das in dem dritten Falle Rs. Z. 3f. ausgesprochen. Der Sohn des Kuturnaḫute ermordet seinen Vater mit dem Dolch. Sehr wahrscheinlich sind auch die beiden ersten Fälle so zu verstehen: Vs. Z. 11f. und Z. 15f., wo an sich die verstümmelten Sätze grammatisch auch auf Bluttaten der Väter an den eigenen Kindern gedeutet werden können. Jedenfalls ist es aber so zu verstehen, daß Dûr-MAḪ-ilâni von seinem Sohne abgeschlachtet und daß Tudḫula von seinem Sohne der Schädel zerschmettert wird. Vatermord ist übrigens in manchen vorderasiatischen Dynastien tatsächlich geradezu epidemisch gewesen.

Den Schluß bildet die Bitte an die Gottheit, sie möge ihre Barmherzigkeit den verwüsteten Kultstätten wieder zuwenden. Dafür wird das Gelübde eines Gott wohlgefälligen Verhaltens nach Abwendung des Übels abgelegt.

II.

Sp. 158 + Sp. II, 962.

Vs. 1. [ ] . . . . .
2. [ ] Ekur (?)
3. [ ] Elam
4. [ ] seine Habe
5. [ ] ihre Ausschmückung (?)
6. [ ] . . . und ließ (es) sehen die Sonne.
7. [ ] . . . drängte an gegen die erhabene Pforte;
8. das Tor der Ištar[1] brach (?) er auf, riß es heraus und warf es hin sturmwind(?)gleich,
9. gleich dem Gotte Ira, dem schonungslosen, trat er ein in Dulmaḫ[2];
10. er stellte sich auf in Dulmaḫ, er schaute Êkur (Tempel von Nippur) an,
11. öffnete seinen Mund, sagte zu den Söhnen,
12. allen seinen Soldaten rief er eilends das böse Wort zu:
13. Erbeutet die Beute von Êkur, nehmt weg seine Güter,

[1]) Ist ein Stadttor von Nippur gemeint?

[2]) Was ist Dulmaḫ? Dem Zusammenhang nach ein Ort im heiligen Bezirk, von dem aus man den eigentlichen Tempel übersieht.

14. suḫ-ḫa-' ú-ṣur-ta-šu šup-ri-sa-a šak-ki-e-šú

15. a-na ÁŠ-GAN šú-[ ] . . is-ni-ḳa KÚR [ ]
16. i-bu-ut pit-k[i(?)[a]] . . ma(?)-ḫar(?)-šú(?)
17. [ ] UR Ê-šár-ra
18. [ur-]rid še-du-uš-šu
19. ú(?)-saḫ-ḫi [ ] . . . it-bal par-ṣi-šu
20. i-ru-um-ma . . . Ê-ad-ge-ge is-suḫ ka-tim-tum
21. a-na [il]En-nun-dagal-la [amêl]nakru is-ni-ḳa lim-ni-iš
22. ina pâni-šu ilâni[pl] il-la-biš nu-ú-ri
23. kîma bir-ḳa ib-riḳ-ma i-nu-uš ina šub-ti
24. ip-laḫ-ma [amêl]nakru uk-kiš[b] ra-man-šú
25. [ur-]rid-ma [amêl]ni-sak-ka-šu a-mat i-kab-bi-šú
26. [ ] . . -man-di . . [ ]-i ilâni[pl] il-la-biš nûri
27. kima birḳa ib-riḳ-ma i-nu-uš ina šub-ti
28. [ ] . . [il]En-nun-dagal-la suḫ-ḫi agê[pl]-šu
29. [ ] bîti(?)-šu ti-iṣ-bat[c] kât[II]-su
30. [ ] . . ul i-du-ur-ma ul iḫ-su-su na-piš-tum

31. [i][l]En-nun-dagal-la ul ú-saḫ-ḫi agê[pl]-šu
32. [ ] [amêl]Elamû[ú] iz-kur ba(?)-ta-tum
33. [ ] [amêl]Elamû amêlu ṣi-e-nu iz-kur pa-a a-. . .-niš
34. [ ] -ša-na kat-te-e ú-ša-an-na-a na-pa-al-tum
35. [ ] . . . . [ ] . . . man-di libba[ba] lu-bil-lu-ú ana Ê-kur
36. [ ] . . . ina Dul-maḫ lu a-šib a-'-il ni-sak-ku

37. [ ] . . . [ ] -ú it-bu-uš [amêl]kat-te-e
38. [ ] . . -al [amêl]ni-sak-ku
39. [ ] -mu-um eli-šu
40. [ ] . . -NE-tum
41. [ ] -ku

a) Vgl. Rs. Z. 37. Oder mal-ki?

b) II, 1 von êkêšu, vgl. z. B. Šurpu IV, 23 (Zimmern, Beiträge S. 56).

c) tiṣbat. Zur Form s. Pinches l. c. S. 79.

[1]) Der Tempel Adgege. Sonst unbekannt. Nach IV R 5, 57 ist adgege = malâku „entscheiden". Also das Schicksalsgemach? Zum Gottesnamen Adgege s. Deimel, Pantheon s. v.

[2]) katimtu kann Synonym von daltu sein. Dann würde es heißen: er riß auf die Türe. Ich glaube aber, daß es sich um das Wegreißen der

14. laßt verschwinden seinen Grundriß, schafft ab seine Kultsatzungen.
15. Gegen . . . . . [ ] . . . . . drängte er an,
16. er richtete zugrunde . . . . . (?) . . . seinen maḫru.
17. [ ] . . Ešarra
18. [ ], es stieg herab sein šedu
19. . . . . . [ ] . . . . . seine Befehle
20. er trat ein . . . in E-Adgege[1], riß weg die Decke[2],
21. gegen den Gott En-nun-dagal-la[3] ging der Feind bösartig los,
22. vor ihm die Götter, (er) war mit Lichtglanz bekleidet,
23. wie ein Blitz blitzte er (der Gott) auf, erbebte auf dem Sitz[4].
24. Da fürchtete sich der Feind, zog sich zurück,
25. [st]ieg herab und sprach zu seinem nisakku[5]-Priester:
26. [ ] . . . . . [ ] die Götter, er war bekleidet mit Lichtglanz.
27. Wie ein Blitz blitzte er auf, er erbebte auf dem Sitz.
28. [ ] . . . Gott Enundagalla, nimm weg seine Diademe,
29. [ ] sein Haus(?), erfasse seine Hand.
30. [ ] er (der nisakku-Priester) fürchtete sich nicht, achtete nicht auf sein Leben.
31. [ ] Enundagalla, nicht entriß er ihm seine Diademe,
32. [ ] der Elamier sprach . . . . .
33. [ ] der Elamier, der böse, sprach
34. [ ] . . die katte wiederholten [auf Ekur?
35. [ ] . . . [ ] . . . warum wollen sie ihren Sinn richten
36. [ ] . . . in Dulmaḫ sitzend, gebunden(?) der nisakku-Priester
37. [ ] . . . . . die katte
38. [ ] . . . . den nisakku-Priester
39. [ ] . . . über ihn
40. [ ] . . .
41. [ ] . .

Decke, des Vorhangs handelt, der das Heiligtum verhüllt. Das Öffnen und Entweihen des Heiligtums gilt immer als das schauerlichste Ereignis der Fluchzeit; vgl. z. B. HAOG S. 219 ff.

[3]) In der Götterliste An = ilAnum ist es der Name für den Paukenschläger des Marduk; CT XXIV, pl. 28, Z. 64; 15, 9. Hier Marduk selbst?

[4]) Zum Gottesschrecken vgl. ATAO[3] S. 281, Anm. 4; S. 465 und Register unter Gottesschrecken.

[5]) nisakku ist eine Priesterklasse; s. die Stellen bei Muss-Arnolt.

. . . .

. . . .

Rs. 1. mi-[ ]..-aḫ-ḫi ^{iṣ}paššûru ša ..[

---

2. i-nu-um ra-bi-ṣu šú-lum i-dib-[bu(?)-bu(?) . . . . .]

3. ur-rid še-du-uš-šú ša Ê-šár-ra bi[t kiš-šat ilâni^{pl} ?]

4. ^{amêl}nakru ^{amêl}Elamû^{ú} ur-ri-iḫ lim-ni-e-tum
5. u ^{il}Bêl ana Bâbili^{ki} ú-šak-pi-du li-mun-tum

---

6. i-nu-um la ša-si mi-ša-ri iz-ziz-zu-ma a-ḫi-tum

7. ša Ê-šár-ra bît kiš-šat ilâni^{pl} ur-rid še-du-uš-šu

8. ^{amêl}nakru ^{amêl}Elamû^{ú} il-te-ki bu-šú-šú
9. ^{il}In-lil a-šib e-li-šu ir-ta-ši ki-mil-tum

---

10. i-nu-um ša-bu-ru-ú iš-ta-nu lim-nam-šú-un
11. an-ḳul-lum u im-ḫul-lum ú-pa-as-si-ḫi lim-ni-šú-un
12. ur-ri-du-ma ilâni^{pl} šú-nu ú-ri-du-ma na-gab-bi-iš

13. me-ḫi-e šâru lim-nu il-ma-a ša-ma-mi-iš
14. ^{il}A-nim pa-ti-iḳ-šú-nu ir-ta-ši ki-mil-tum
15. un-ni-iš zi-mi-šú-nu ú-na-a-ma man-za-as-su

16. ina ni-ip-ḫi Ê-an-na ú-saḫ-ḫi ^{iṣ}uṣurta-šú
17. [ ]..-a Ê-šár-ra i-nu-uš ki-gal-la

---

18. [ ].. iz-kur šaḫ-lu-uḳ-tum
19. [ ]..[ ] ir-ta-ši ki-mil-tum
20. ḫi- ...... mât ^{il}In-[lil ^{amêl}[ummâ]n-man-da ḫarrân Šú-me-ri-iš
21. a-a-ú ^{m}Ku-túr-nâḫ-ḫun-te(?)[e-]piš lim-ni-e-tum

---

¹) rabiṣu, hier nicht Dämon, sondern nach dem Parallelglied Z. 6 Statthalter od. dgl. So oft in den Amarnatexten.

²) Vgl. Z. 12. Der šêdu kommt als strafender Gottesbote. Vgl. das Herabsteigen Gottes beim Turmbau zu Babel 1. Mos. 11, 7: „Wir wollen herabfahren", s. ATAO³ S. 180; Weidner, Handbuch S. 57 Anm. 4.

³) Ešarra = Himmel, himmlischer Tempel, s. HAOG S. 32 f.

. . . .

. . . .

Rs. 1. . . [ ] . . . Schüssel von . . [ ]

---

2. Wenn ein Statthalter[1] den Gruß ent[bietet, (aber dann nicht . . . .]
3. steigt herab der šêdu[2] von Ešarra[3], dem Tempel [der Gesamtheit der Götter (?)].
4. Der feindliche Elamier sendet eilends Böses,
5. auch Gott Bêl (Marduk) läßt (den Feind) Böses gegen Babylon planen[4].

---

6. Wenn er (der Statthalter) nicht Gerechtigkeit spricht, sich auf die Seite des Bösen stellt,
7. so steigt von Ešarra, dem Tempel der Gesamtheit der Götter, der šêdu herab,
8. der feindliche Elamier nimmt seine Habe,
9. der Gott Inlil, der über ihm thront, entbrennt in Zorn.

---

10. Wenn die šaburû-Priester fortgesetzt Böses tun,
11. Glutwind und böser Sturm wird ihr Böses bestrafen (?),
12. Es steigen herab die Götter, sie sind herabgestiegen insgesamt[5],
13. Sturm, schlimmer Wind haben den Himmel eingehüllt;
14. Anu, ihr (der Priester) Schöpfer, entbrennt in Zorn,
15. er macht erbleichen ihr Gesicht, macht einfallen ihre (?) Wohnung;
16. er zerstört beim Aufglänzen (?) den Grundriß von Êanna
17. [ ] . . . Ešarra[6] erbebt in den Grundfesten.

---

18. [ ] . . verkündet Zerstörung
19. [ ] . . [ ] entbrennt in Zorn.
20. . . . das Land des In[lil die Umman]manda[7] den Weg nach Šumer.
21. Wer ist Kutúrnaḫunte(?), der Böses tat,

---

[4]) Vgl. den S. 70 zitierten Text: Marduk befahl den Elamiern, Akkad zu vernichten.

[5]) S. Anm. 3.

[6]) S. Anm. 3.

[7]) Ummanmanda s. S. 96.

22. id-kam-ma ^{amêl}Ummân-ma-an-da [ ] ZA mât ^{il}In-lil
23. ú-na-am-ma-am-ma . . . [ ] . . -na ina a-ḫi-šu-nu

---

24. i-nu-um ša Ê-zi(d)-da [ ] . . -ta-šu
25. u ^{il}Nabû pa-ḳid kiš-šat ur-ri- [ ] -šu
26. šap-liš ana Ti-amat^{ki} iš-ku[-nu pa-ni-šu ?]

27. ^{m}I-bi-^{il}Tu-tu ša ki-rib Ti-amat(?) iḫ-muṭ ^{il}Utu-gallu

28. i-bir-ma Ti-amat^{ki} ir-ma-a la šú-bat-su

29. ša Ê-zi(d)-da bîti ki-nim šú-ḫar-ru-ur šak-ki-e-šú

---

30. ^{amêl}nakru ^{amêl}Elamû^{ú} ú-še-šir ṣi-in-di-šu
31. šap-liš ana Dûr-SI-A-AB-BA[a] iš-ku-nu pa-ni-šu
32. ur-ri-dam-ma ḫarrân da-um-mat-tu ḫarrân Me-iš^{ki}-iš[b]
33. amêlu ṣi-e-nu ^{amêl}Elamû^{ú} ú-nab-bil e-ma-aḫ-šu
34. ^{amêl}rubûti^{pl} [ ] . . . i-na-ri ina kak-ku
35. ša Ê-kúr^{pl} [ ] ka-la-šú-n[u(?)] . . . šal-lat-su-un
36. bu-šú-šú-nu i[l(?)]-ki-e-ma ú-tab-ba-la E-lam-mat
37. [ ] . . pit-ku i-bu-ut lil(?)-ki-šu
38. [ ] . . im-lu-ú-ma ma-a-tum
39. [ ] SI(?) . . . [ ]

. . . .

Den geschichtlichen Hintergrund der Vs. des Textes bietet der Einfall eines „bösen Elamiers“ in Nippur. Dem Feinde ist es nicht um die Gewinnung der Herrschaft zu tun, sondern um Raub. Er fordert seine Söhne und seine Soldaten zur Plünderung und Schändung des Heiligtums auf. Als er selbst in das Adython des Tempels eintritt, um das Diadem der Gottheit zu rauben, erlebt er einen Gottesschrecken. Die Statue des Gottes blitzt auf, die Gottheit bewegt sich auf ihrem Sitz. Erschreckt meldet der Elamier das Ereignis dem in seiner Begleitung befindlichen Priester und fordert ihn auf, die dem König mißlungene Tempel-

---

a) = Borsippa, s. Meißner, Seltene Ideogramme Nr. 2922.

b) Entsprechend Z. 16: nach Šumer. Man erwartet einen Namen für Nippur.

22. er bot auf die Ummanmanda [ ] . . Land des Inlil
23. ließ verwüsten . . . [ ] . . an ihrer Seite.

---

24. Wenn von Ezida [ ] . . sein . . . .
25. und Nabû, der Hüter der Gesamtheit des . . . [ ]
26. hinunter zum Meerlande richteten sie ihr (richtete er sein?) [Antlitz],
27. Ibitutu, den mitten im Meerlande (?) die Südsonne (?)[1] verbrannte (?),
28. er durchzog das Meerland und schlug auf seine „Nicht-Wohnung",
29. Ezidas, des rechtmäßigen Tempels, Kultsatzung gerät in Bedrängnis.

---

30. Der feindliche Elamier machte zurecht seine Gespanne,
31. hinunter nach Dursiabba (Borsippa) richtete er sein Antlitz,
32. er stieg hinab den Weg der Finsternis, den Weg nach Meš (?)
33. Der feindliche Elamier . . . . . . zerstörte sein emaḫ
34. die Fürsten [ ] . . . tötete er mit der Waffe.
35. von allen Tempeln . . . . . . führte er fort (?) ihre Beute,
36. ihre Habe nahm er weg und führte sie fort nach Elam.
37. [ ] . . seinen Bau (?) zerstörte er
38. [ ] . . sie füllten das Land
39. [ ] . . . [ ].

. . . .

schändung zu vollenden. Auch der Priester vermag nicht, das Diadem der Gottheit zu entreißen. Wie es scheint, ist dem nisakku etwas Schreckliches passiert. Der König fordert die Katte (wohl eine Gruppe seiner Begleiter, bestimmte Beamte) auf, in den Tempel einzudringen. Der nisakku sitzt gebunden (gelähmt) in Dulmaḫ. Die Vorgänge lassen sich bei dem fragmentarischen Zustand der Zeilen leider nicht mit Sicherheit feststellen.

Die Rs. enthält zunächst fünf kurze Sprüche, gleichmäßig durch i-nu-um (enuma) eingeleitet Z. 2. 6. 10. (18 so zu ergänzen). 24. Sie sprechen sämtlich den Grundsatz aus, daß unter be-

---

[1]) Utugallu kann auch ein Dämon sein.

stimmten Voraussetzungen den babylonischen Städten feindlicher Überfall als Zornesgericht der Gottheit droht. Im 2. Spruch wird als Ursache des Gottesgerichts ungerechtes Verhalten des râbiṣu genannt, im 3. schlimmes Verhalten gewisser Priester. Der 5. Spruch nennt als drohenden Feind denselben elamischen König (Kuturnaḫûte?), der auch Sp. III, 2 auftritt. Es wird an ein Ereignis erinnert, bei dem dieser elamische König an der Spitze

III.

Sp. II, 987.

. . . . abgebrochen.

1. [il]âni(?)^{pl} . . . . [ ]
2. [ ] . . . . . -ta-at úr- . . [ ]
3. [ ] . . ^{ki} mar-kas šamê^{e} ša ana ir-bit šârê RU . . [ ]

4. [i-]šim-šú-nu-tum šer-tam ša ina Bâbili^{ki} al ta-na- [ ]

5. i-šim-šú-nu-tum šim-mat šú-ut Bâbili^{ki} ṣa-ḫar u ra-[bu-u?]

6. ina mil-ki-šu-nu ki-nim ana ^{m}Ku-tur-nâḫ-ḫun-te(?) šar ^{mât}E-la-mat [ ]
7. ú-kan-nu-ú rid-di ga-na ša eli-šu lâ ṭa-a-bi . . [ ]

8. ina Bâbili^{ki} al Kár-^{il}Dun-já-àš šarru-tam ip-pu-uš [ ]

9. ina Bâbili^{ki} al šar ilâni^{pl} ^{il}Marduk id-du-ú . . [ ]

10. šú-kul-lum u kalbê^{pl} bit ḫab-ba-a-tú i-ma-ag-ga-[ar?]

11. iḫ-tar-ku ki-i-nu a-ri-bi mut-tap-ri-šu i-ra-m[u]

---

1) Babylon gilt als Nabel der Welt. Auf den Bronzetoren von Balawat col. V, 44 ff. ebenso bezeichnet: ^{al}Bâb-ilâni mar-kas šamê^{e} u irṣiti^{ti}. markas ist die Achse, die vom Nordpol des Himmels ausgeht: darum wird der Himmelswagen markas šamê genannt (Dhorme, Revue d'Assyr. VIII, 471, Z. 30), zugleich das „Mutterband", das das dreigeteilte irdische All mit dem dreigeteilten himmlischen All verbindet, s. HAOG S. 33 f. Auch das himmlische Land (VAT 554) hat ein Babylon zum Mittelpunkt, s. HAOG S. 189 f. Zum irdischen Babylon als Weltenmittelpunkt s. HAOG S. 320 f. Hier handelt

des Ummanmanda das Land des Enlil (Nippur) verwüstete. Der 6. Spruch erwähnt den Einfall eines vom Meerlande kommenden Feindes, namens Ibitutu, der den Tempel und Kultus von Ezida (Borsippa) entweihte. Z. 30 ff. erzählen ohne die Spruchform von einem Einfall der feindlichen Elamier, die mit Roß und Wagen vom Gebirge kamen, die Tempel (Akkads) plünderten und die Beute nach Elam schleppten.

III.

Sp. II, 987.

. . . . abgebrochen.

1. [ ] Götter . . . [ ]
2. [ ] . . . . [ ]
3. [ ] . . in Babylon, dem „Band des Himmels“ [1], das nach den vier Winden [2] [liegt (?)].
4. Er legte ihnen dar die Sünde, die in Babylon der Stadt des Ruh[ms (?) geschehen war (?)].
5. Er legte ihnen dar das Geschick betreffs Babylons an Jung und A[lt].
6. Auf ihren festen Ratschluß dem Kuturnaḫunte (?) [3], dem König von Elam [ ],
7. bestimmten sie: „Ziehe hinab; wohlan, was ihr nicht gefällt . . . [ ].
8. In Babylon, der Stadt von Karduniaš, [4], übe die Herrschaft aus [ ].
9. In Babylon, der Stadt des Götterkönigs Marduk, legten sie . . . [ ]
10. šukullum (Tiere) und Hunden des Räuberhauses ist hold der Gott [5] [ ]
11. . . . . . . die fliegenden Heuschrecken [6] liebt [ ],

es sich um das himmlische Babylon. Das Gericht wird, wie es scheint, in einer Götterversammlung beschlossen wie bei der Sintflut.

[2]) S. HAOG S. 51 f.

[3]) S. oben S. 82, Anm. 1; vgl. S. 76 ff.

[4]) Name von Babylonien seit der Kassitenzeit.

[5]) Zeile 10—14 bleibt unverständlich. Orakelsprache?

[6]) aribu kann Rabe und Heuschrecke bezeichnen. Beides sind in den Omina Tiere der Fluchzeit. Ich übersetze den Adjektiven (fliegend und kreischend) entsprechend Z. 11 Heuschrecke, Z. 12 Rabe.

12. i-nak-kar a-ri-bi ṣir-ḫu tab-bi-ik mar-tum [ ]

13. kalbu ka-si-is eṣmâti i-ma-ag-ga-àr ^{il}Nin-[ ]
14. i-nak-kar mušruššа amêl ḫab-ba-a-tum ta-bi-ik ma[r-tum]

15. [a]-a-ú šar ^{mât}E-la-mat ša iz-nun-nu Ê-sak-kil ú-d[u-]
16. [ ] ^{amêl}mârê^{pl} Bâbili^{ki} iš-ku-nu-ma šip-ru-šú-nu i-[ ]
17. [ ]-a-tum ša taš-ṭu-ru-um-ma ana-ku šarru mâr šarri lâ [ ]

18. [ ]-ú mâr mârat šarri ša ina ^{iṣ}kussî šarru-tú ú-ši-b[u]

19. [^{m}]Dûr-MAḪ-ilâni^{pl} mâr ša ^{m}Arad-Ê-ku-a ša šal-lat . . [ ]

20. [ina] ^{iṣ}kussî šarru-tú ú-ši-ib-ma ina ma-ḫar di-i- . . [ ]
21. [ ] -nu šarri lil-lik ša ultu ûmû^{mu} da-ru-ú-tú . . [ ]
22. [ ] in-nam-bi bêl Bâbili^{ki} ul i-kan-nu ip-še- . . [ ]

23. ^{araḫ}Simânu ^{araḫ}Du'ûzu ina Bâbili^{ki} in-ni-ip-p[u-uš?]

24. [ ] . . -še-e A UZA[a]) KU (?) RA sa-pi-in-nu mâti ka[lâmi]
25. [ ] . . . . . UM ina mil-ki-šú-nu ki-nu-um [ ]
26. [ ] . . -nu A UZA[a]) aš-ra-ku-um a-bu-tam [ ]
27. [il]âni^{pl} ina šal-lat ú-še-iṣ-ṣ[u-u]
28. [ ] . . . ša ri-di . . . [ ]

. . . .

Auch dieser Text spricht von einem Einfall der Elamier in Babylonien (Karduniaš), der vor allem Babylon, das „Band des Himmels", schwer betroffen hat. Auch hier ruht das Geschick auf göttlicher Vorsehung. Babylon hat sich versündigt. Die Götter haben Kuturnaḫunte mit dem Strafgericht beauftragt. Bei diesem Einfall handelt es sich nicht nur um Plünderung. Kuturnaḫunte, der König von Elam, soll für eine Zeit die Herrschaft über Babylonien erlangen. Das ist der Inhalt von Vs. Z. 1—9. Von Z. 10 an wird der Sinn unverständlich. Z. 19f. spricht von

---

a) UZA = enzu Ziege?

12. während er feindlich ist dem kreischenden Raben, der Gift ausschüttet [ ],
13. Dem Hund, der Knochen frißt, ist hold die Gottheit Nin-[ ]
14. während sie feindlich ist der Schlange des Räubers, die ausschüttet [ ]
15. Wer ist der König von Elam, der sorgte für Esagil und . . [ ]
16. [ ] machten Babylonier und sandten(?) ihre Botschaft [ ]
17. Das, was du schriebst, habe ich, der König, der Sohn des Königs, nicht [ ]
18. [ ] . . der Sohn der Königstochter, der auf den Thron des Königtums sich gesetzt hat [ ]
19. [ ]Dûr-MAH̯-ilâni, der Sohn des Arad-Ê-ku-a, der die Beute . . [ ]
20. [auf] den Königsthron setzte er sich und vor . . [ ]
21. [ ] des Königs möge er gehen, der seit fernen Tagen . . [ ]
22. [ ] er ist berufen zum Herrn von Babel, nicht hatten Bestand die Taten (?) . . [ ]
23. im Monat Siman, im Monat Tamuz in Babel wurde es getan (?) [ ]
24. [ ] . . Niederwerfen des ganzen Landes [ ]
25. [ ] . . . . . . in ihrem festen Ratschlusse [ ]
26. . . . .
27. die Götter (?) unter der Beute schleppten sie fort (?) [ ]
28. [ ] . . . . . . [ ]

. . . .

Rest abgebrochen.

Dûr-MAH̯-ilâni, dem Sohne des Arad-Eaku, der die Herrschaft über Babylon an sich riß. Wie Sp. III, 2 wird er also auch auf dieser Tafel in Verbindung mit Kuturnah̯unte erwähnt.

Die Fragmente gehören einer vom Britischen Museum erworbenen Sammlung an, die durch einen Händler, namens Spartoli, auf den Markt gebracht wurden und wohl irgendeinem Raubbau entstammen. Es sind wohl Abschriften aus spätbabylonischer Zeit. Veröffentlicht wurden sie von Theo. G. Pinches 1897 im Journal of the Transactions of the Victoria Institute Bd. 29, S. 48ff. Einige

Ergänzungen bot King (Letters and Inscriptions of Hammurapi I, p. L ff.)[1]. Auf den ersten Übersetzungsversuch von Pinches folgten andere von Hommel, Altisr. Überlieferung S. 180ff. und von Sayce in den Proceedings of the Soc. of Biblical Archaeology 1906, 193ff., 241ff.; 1907, 7ff., letzterer mit ganz willkürlichen Ergänzungen des Textes.

Wenn auch die Texte in der gegenwärtigen Gestalt aus spätbabylonischer Zeit stammen, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß dem Schreiber ältere Vorlagen zu Gebote standen. Jedenfalls stammt der Stoff aus älterer Zeit. Die Erwähnung der Ummanmanda (Indogermanen) in der Gefolgschaft der Elamier gibt als Terminus a quo das 12. Jahrhundert v. Chr. Um diese Zeit ist Babylonien, wie sich aus der oben gegebenen geschichtlichen Übersicht ergibt, in der Tat von elamischen Räuberhorden schwer heimgesucht worden. Freilich kann diese Angabe auf einem willkürlichen Zusatz einer späteren Umdichtung beruhen. Ebenso kann die Benennung Babyloniens als Karduniaš, die zur Kassitenzeit üblich wird, einer späteren Bearbeitung eines noch älteren Stoffes zuzuschreiben sein.

Nach ihrem Bekanntwerden wurden die Texte in Zusammenhang gebracht mit dem geschichtlichen Hintergrund von Genesis Kap. 14. Pinches vermutete Sp. III, 2, Vs. Z. 4 die Spuren des Namens Hammurabi[2]. Der Name des einen der feindlichen Könige in Gen. 14 (Tidʿal) kommt in den Texten sicher vor: Tudḫula. Wenn der Name eines anderen der feindlichen Könige, Arad-Eaku, Eri-e-a-ku gelesen werden darf[3], ergibt sich die Möglichkeit, diesen Namen mit dem biblischen Ariok zusammenzubringen[4]. Der Gen. 14 genannte König von Elam Kedorlaʿomer ist sprachlich gut elamisch: „Knecht (?) der Göttin Lagamar (Lagamal)", aber bisher wenigstens nicht bezeugt. Da in unseren Texten als elamischer König ein bekannter, ebenfalls mit Kudur (Kutur) zusammengesetzter Name die Hauptrolle spielt: Kutur-Naḫunte, so könnte wohl eine Verwechslung mit diesem Namen angenommen werden. Zu der in der hebräischen Überlieferung vorausgesetzten

[1]) Für Sp. III, 2 wurde auch die in der Sammlung Mansell erschienene Photographie des Textes verglichen.

[2]) Völlig ausgeschlossen, s. S. 80, Z. 4.

[3]) S. Ungnad ZATW 1910, S. 32; HAOG S. 285 und vgl. S. 80, Anm. d.

[4]) Gegen HAOG S. 285.

Zeit, der Ära Abrahams, würde aber Kuturnahunte keineswegs passen. Für die Frage nach dem geschichtlichen Kern von Gen. 14 haben unsere Fragmente nichts Entscheidendes beizutragen. Nur das darf man sagen, daß der hebräische Schriftsteller für seine historische Einleitung aus denselben historischen Quellen seine Namen geschöpft haben wird, wie der babylonische Dichter. Eine Sinnverwandtschaft der beiden Literaturstücke liegt insofern vor, als beide im Stil der Fluch- und Segenszeit geschrieben sind. Ich glaube ATAO[3] S. 284ff. gezeigt zu haben, daß Gen. 14 eine ganz erstaunlich feine und kunstvoll stilisierte Erzählung ist, die Abraham als den Retter aus schwerer Not und als den Bringer einer neuen Segenszeit feiert.

Festlied zum Einzug des Königs in Êanna
(aus der Zeit der Dynastie von Isin).

Von

Ludwig Kinscherf.

Der im Nachfolgenden behandelte Text VAT 7761 (=VAS X Nr. 200) enthält nach dem Inhaltsverzeichnis zu VAS X, S. XII ein Lied an Ištar auf den König Išme-Dagan bezüglich. Diese kurze Inhaltsangabe mag wohl für den Anfang des Textes passen; aber schon die Tafelunterschrift Rs., Z. 38 zeigt, daß an den ersten, an Ištar gerichteten Teil als zweiter ein solcher an Enlil angegliedert ist.

Der Text zerfällt somit in zwei Teile:

1. Vs. Z. 1—Rs., Z. 27: Nach dem Anruf der Ištar (1—5) folgt die Aufforderung, daß der König Išme-Dagan beim feierlichen Einzuge in Êanna außer den gewöhnlichen Opfern inbrünstige Gebetslieder darbringen möge, die ganz Sumer und Akkad, insbesondere aber Uruk, woselbst ja das Êanna stand, zur Festesfreude hinreißen mögen.

2. Rs. Z. 28—37: Gebet (*šú-gíd-da-šú* Z. 38) an Enlil um Wohlergehen der Bewohner von Uruk.

Z. 38 f. folgt die Unterschrift.

Der Inhalt der Tafel stellt sich somit als ein Gebet zu einem in Uruk, im Eanna, gefeierten Feste (27) besonderer Veranlassung dar.

In den Z. 25 f. mag der Text eine nicht ganz belanglose historische Anspielung enthalten: hier erscheinen Sumer und Akkad, besonders aber Uruk als „schmerzlich anzusehende Stätten". Nun setzt einerseits das, wahrscheinlich zu Anfang der I. babylonischen Dynastie entstandene Gilgamešepos eine Bedrängung

Uruks von Elam aus als geschichtlichen Hintergrund seiner Entstehungszeit voraus (Winckler, Auszug S. 10); andrerseits erwähnt Ašurbanipal, daß 1635 Jahre vor seiner Zeit die Statue der Nana von Uruk gelegentlich eines Elamitereinfalls weggeführt worden sei. Letztere Zeitangabe Ašurbanipals erlaubt den genannten Elamitereinfall etwa in die erste Zeit der Dynastie von Larsa festzulegen. Nach der bekannten Thonnagelinschrift des Nannarpriesters En-an-na-tum (CT. XXI, Pl. 22; Nr. 30062) muß das Ende der Dynastie von Isin noch zeitlich mit dem Anfang der Dynastie von Larsa zusammenfallen: Išme-Dagan war noch König von Isin, während sein Sohn Gungunu schon die Regentschaft in Larsa übernommen hatte (Winckler, Auszug S. 9). Hiernach erscheint es wohl möglich, daß die im vorliegenden Texte enthaltene Anspielung auf eine Verwüstung Babyloniens sich auf den von Ašurbanipal erwähnten Elamitereinfall beziehen mag.

So klar der ganze Text auch ist, so bietet doch eine Stelle, Z. 14, bedeutende Schwierigkeiten, die ich bei den mir augenblicklich zu Gebote stehenden unzureichenden Hilfsmitteln nicht zu lösen vermag. Hinter dem Königsnamen findet sich Z. 14 das Attribut:

E. KI lugal — gub-ba,

was, wenn es in einem jüngeren Texte so dastünde, ohne weiteres als „zu Babel als König auftretend, zum König eingesetzt pp." erklärt werden dürfte. Diese Erklärung muß aber meines Erachtens — Herr Schroeder, den ich wegen der Stelle anging, bestätigt dies — für die vorliegende Periode völlig ausgeschaltet werden, denn 1. ist die Erwähnung von Babel, dessen Gründung freilich bis auf Sargon I. zurückgeführt wird, in einem Texte der Isin-Dynastie noch unbelegt; 2. bei der obigen Erklärung erschiene Babel gar als Krönungs- oder sonstwie wichtige Kultstadt für die Isindynastie; 3. die Schreibung E^{ki} wäre für die genannte Periode zum mindesten doch sehr auffallend.

So bliebe als Ausweg, *-e* im Hinblick auf Schreibungen wie $^{d.}$*Bar-ra*, $^{d.}$*Enlilli* usw. als Vokalzusatz zu *Išme-Dagan* und *ki-lugal-gub-ba* für sich getrennt zu nehmen; aber auch dieser Weg scheint mir ungangbar, da Z. 9 nur *Iš-me-Da-gan* schreibt, ganz abgesehen davon, daß ein solcher Vokalzusatz hinter dem semitischen Namen ein Unding wäre.

Eine dritte Erklärung der Stelle, dahingehend, daß *E*^{ki} doch = *Bâbilu* aufzufassen und hiernach der ganze Text als ein Machwerk aus späterer Zeit aufzufassen sei, glaube ich, darf ganz von der Hand gewiesen werden. Denn der vorliegende Text steht dem Texte VAS X Nr. 199, dessen Bearbeitung demnächst in der ZA. erscheinen soll, sprachlich und stilistisch dermaßen nahe, daß beide Texte sicher ein und derselben Periode zuzuweisen sind. Ich wage daher zunächst noch nicht, für Z. 14 eine endgültige Erklärung zu geben.

VAS X, Nr. 200 = VAT 7761.

Umschrift.	Übersetzung.
Vs. *Nin, nam-gal-la-ni kúr-ra sig-ga,*	Oh Herrin, deren Größe das Land erfüllt,
an-dìm-lu^{a}. ^{d}*En-líl-dìm ní-íl-šub*^{a},	himmelsgleich an Fülle, gleich Enlil mit Ehrfurcht angetan,
a-a-ni-dìm ge-an-dìm-má-ba ǵé-dŭ^{a}.	die da gleich ihrem Vater am nächtlichen Himmelszelte prunkt,
$^{d.}$*Babbar-dìm nam-sul-la zag-dib*^{a},	gleich dem Sonnengotte in Herrlichkeit voraus-schreitend,
5 *ub-da-limmu-ba áš-ni-maǵ:*	5 in den vier Weltgegenden einzig Erhabene —
ní- . . . -ba ê-za ǵu-mu-dá-tu^{r};	in Ehrfurcht? . . . . . möge er (Z. 9) in dein Haus einziehen;
ê-za mul-ma-al ǵu-mu-ri-ib-za;	deinen Tempel möge er dir prunkvoll erglänzen lassen;
ê-an-na-za sag-ǵu-mu-ri-in-íl:	in deinem Ê-anna möge er zu dir das Haupt erheben:
$^{d.}$*Iš-me-*$^{d.}$*Da-gan ú-a-zu ǵa-ra-ab-gen!*	{Er} Išme-Dagan, dein Pfleger, er komme zu dir!
10 *gu-*^{d}*gal-gal-e si-ǵa-ra-ni-ib-di;*	10 große Stiere richte er dir zu;
ŠUKUM-ERÌM-gal-gal-e kiš!-ǵu-mu-ra-ab-tag-gi;	große freiwillige Opfer möge er dir zu Boden legen [dir schlachten?];

kaš LÍ-UDU ia ǵu-mu-ra-ab-šár-e;	Rauschtrank, Fett und Öl möge in üppiger Fülle er dir darbringen;
làl, geštin pisan-dìm ǵa-ra-ab-dé-e!	Honig und Wein möge er dir {so reichlich} wie {Wasser} aus einem Wasserbehälter ausgießen!
d. Iš-me-d. Da-gan E. KI lugal gub-ba	Išme-Dagan, . . . als König dastehend,
dû d. En-líl-lă. ka-šú-ǵa-ra-ab-tag-gi!	der Enlilsohn, möge das Antlitz vor dir anbetend niederwerfen!
amar á-lal-e gù-nun-ǵu-mu-ra-ab-bi;	der kraftvolle Jungwildstier möge laut zu dir rufen;
nar-šag a-ra-šár za-am-za-am ǵu-mu-ra-ab-dūg;	inbrünstige Gesänge, oftmals? . . . ., möge er dir singen;
[ár?-ga]l-zu nar-šag-a ǵu-mu-ra-ab-dūg;	deine [Erhabenheit] möge in inbrünstigem Liede er dir besingen;
[zúr-ra] a-ra-zu-zu sag-bi-šù ǵa-ra-ê! —	das an dich gerichtete [Gebet] und Flehen möge er dir hochaufsteigen lassen! —
[. . . . . sìg-]ê-a, gál-gál-la-šù,	{Dein Preis (ár-zu-)?} kundtuend, in Anbetung hinsinkend,
[ ]-ki ê-gê-dû-ra-za	in [ ], in deinem nächtlichen Ruhe?hause
[ ]-na ǵuš-zu mu-un-tùb-ba,	[Ê-an-?]na deinen Grimm besänftigend,
[ ]-nam-maǵ-zu mu-un-zu-a —	[die Größe?] deiner Erhabenheit wohl kennend, —
[z]úr-ra-ta ma-ra-an-gin!	{also} ist er unter Gebet zu dir gekommen!
Rs. *Ki-en-gi ki-Uri a-na ab-ag,*	Sumer und Akkad (acc.), so groß sie geschaffen,
Unugki-ga, ki gig-bi igi-na-ne-dù-ám,	{besonders} Erech, die Stätten, gar schmerzlich fürwahr {seither} anzusehen,

nar-g̣al-zu ezen-ra g̣u-mu-ni-ib-lag̣! —	möge das laut an dich {gerichtete} Lied zum Feste geleiten! —
Ù-mu-un é-eš ír-bi d.*A-nun-na-gè-ne*	Oh Herr [s. Z. 38!], aus dessen Träne die Anunnas hervorgegangen sind
ud an-ki in-gub-a a-na g̣ál-la-ba —	am Tage, da Himmel und Erde, so groß sie sind, erstanden, —
ud-bi nam-me-kur-ru ǵé-me-ne-bá!	an selbigem Tage werde ihnen [Z. 25 f.] ein anderes {= besseres} Geschick zuteil!
Dingir lù-ba-ra igi-zi[d] *ù-mu-un-ši-in-bar;*	Oh Gott [s. Z. 38], auf jene Menschen [Z. 25 f.] wende dein treues Auge hin;
uru-ki-dù-a ki-nam-tar-ri-da	in der Stadt, dem festgebauten Platze, dem {ihm} vom Schicksal bestimmten Orte,
lù-uru-bi nam-ti[l] *níg-dúg-gi*	lasse dem Städter ein Leben (voll) von allem Guten
g̣ú-zi-mu-na-ni-ib! me-díš? ǵé-i-i!	aufsteigen, aufgehen! Einhellig ergehe er sich in Lobpreis {oder: sei er Gegenstand der Verherrlichung?}!
Zi[d]*-da g̣ùb-bu-ba ǵe-ne-in-sá!*	Die Rechte und Linke werde ihnen [den Städtern] vollgefüllt!
d.*lamma*[má] *la-nu-un-ge*[a] *sag-gá-na tug-ne-ib!*	Einen Schutzgott, der da die Fülle nicht hintanhält, lasse zu seinen Häupten ihn zu eigen haben, gib ihm zu eigen [šûḫiz-su]!
nam-tar-š[ag a-r]á?-zi[d] *dug-g̣a-a-ba!* —	Ein günstiges Geschick, einen verlässigen [Wandel?] bestimme {ihm}! —

Enim$^{d\cdot}$|*Eninni*$^{?\,d\cdot}$*En-l*|*íl-lá šú-gíd-dá-šú nu-kur-ru.*	Wort an \[Ištar?, E\]nlil zur {Bitte um} Handreichung {= um Beistand}, unveränderlich.
\[*ki-šub-*\]*gú XII-kam-ma-ám.*	Das 12. \[Lied\] ist es.

Bemerkungen.

Nach der Orthographie darf der Text VAT 7761 nicht durchweg als gut sumerisch bezeichnet werden: vor allem fällt der — allerdings strikt durchgeführte — Gebrauch von statt als Pron.-Element beim Verbum auf. Die Participia erscheinen fast durchwegs ohne Subj.-Präfixe, was in dieser Ausdehnung auffallen muß, zumal dabei der nominale Vokalzusatz in der Schrift gleichfalls sehr häufig unterdrückt ist.

Dieser schlechten Orthographie entspricht dann auch die mangelhafte Schreibung des Akk.-Inf. „*ne-ib*" statt „*ni-íb*" (Z. 36). Im Hinblick darauf kann die Erklärung von „*a-ra*" Z. 17 = „*a-rá*" und von Z. 21: „*ê-gê-dû*-*ra*" = „*ê-gê-dúr-ra* (*dúr* = *ašâbu* Gl. S. 150) nicht allzu gewagt erscheinen.

Dazu kommt, daß dem Schreiber gelegentlich ein Eme-sal-Wort mit unterläuft: „*mul-ma-al*" Z. 7 darf doch wohl sicher als „*mul-gál*" gedeutet werden; *ùmun* (Z. 28) gehörte wohl gleichfalls ursprünglich dem Eme-sal an (vgl. Gl. S. 53), desgl. Z. 3 *a-a* (Gl. S. 4). Auch in dem mir unverständlichen *za-am-za-am* Z. 17 mag eine rein phonetische Schreibung vorliegen, wie solche dem Eme-sal eigen sind.

Beachte endlich die merkwürdige Stellung der Satzglieder Z. 28/29, die so auffallend ist, daß man die vorgeschlagene Übersetzung kaum wagen würde, wenn nicht die einzelnen Worte direkt zur gegebenen Auffassung zwingen würden.

Vorderseite.

2. *lu* = *lum* '*duššû*' Gl. S. 173; Part. I. — *šub*, hier in der übertragenen Bedeutung von *nadû* Gl. S. 268; mit Rücksicht auf *ri* = *ramû* in der gleichen Bedeutung wäre die Lesung *ru*^{a} für an der vorliegenden Stelle wohl nicht auszuschließen.

3. Das Zeichen hinter nicht etwa , sondern '*dìm*'; zur Auffassung des Ganzen vgl. *níg-dìm-dìm-ma* = *binûtu*. — *ba* irgendwie im Sinne von Gr. §§ 45, 203 usw.; zum folgenden kann's doch nicht gehören. — *gé-dû* Gl. S. 151, Part. I.

4. : die Aussprache *'sul'* in Bedeutung „Herr“ (Langdon) durch die vorliegende Stelle bestätigt. — *zag-dib*: *zag 'pûtu'* und so identisch mit *sag* (Gl. S. 219, I *zag* 4 *α* und *β*); zur Bedeutung „voran“ vgl. *sag-gá-gá, sag-se-mu* usw. Gl. S. 231. — *dib ṣabâtu, etêku* mit Akk. der Richtung; Gudea passim.

5. Ende des Anrufs. — *áš-ni-maǵ* Gr. § 203.

6. Die Gruppe hinter *ní* verstehe ich nicht: , ab. ? — Das vorletzte Zeichen ein schlecht geschriebenes da, vgl. Z. 5.

7. *mul-ma-al*: vgl. oben „Orthographie“; Bildung nach Gr. § 83b; *mul* 'glänzen' Gl. S. 191; *mul-ma-al* ist prädikativ zu fassen; nach Gr. § 36e darf es nicht als Attribut zu *ê-za* gezogen werden. — *rib* Gr. §§ 171d, 173. — *za* Gl. S. 218.

11. in Bedeutung „schlachten“, seither nur mit dem Lautwert *šum* belegt, mag aber auch den Wert *tag* gehabt haben, vgl. VAS X, Nr. 199, Kol. II, 49: „*ŠUKUM. ERÌM kiš-tag-ga íl-la-zu*“; *tag* hier als reines „niederwerfen“ zu fassen, ist sinnlos, denn das gäbe für diese Stelle den Sinn: „deine niedergeworfenen, in die Höhe gehobenen Opfer“! — Das in der Mitte der Zeile stehende mag — schon im Hinblick auf die vorstehend angeführte Parallelstelle — als zu fassen sein; *má, gá, ê* hätte keinen Sinn. Ein Verlesen des Zeichens war um so eher möglich, als ja der Anfang des unteren Horizontalkeils weggebrochen ist.

12. (*lipû-ṭuḫdu*): auch in Ritualtafeln aus Assur (Ebeling) öfters als Opfergegenstand genannt; die naheliegende Erklärung als *lì-udu 'šaman immeri'* mag vielleicht ihre Richtigkeit haben, da sich auch ein *lí-áb 'šaman arḫi'* (Gl. S. 170) findet. — *šár 'duššû'*; zur Bedeutung vgl. HWB S. 229a/b.

13. Das dritte Zeichen = *na*. in welchem zwei altbabylonische Zeichen zusammengefallen sind: *'šit, šiti'* und , , , auf welch letzteres die altbabylonische kurs. Form für , nämlich neben vereinfachtem , noch deutlich hinweist; *pisan* vgl. Gl. S. 74.

14. Zur Erklärung dieser Stelle vgl. Einleitung.

15. *ka-šú . . . . tag = ka-šú-gál 'labân appi'* Gl. S. 112.

16. Das erste Zeichen '*amar*' nb. Gl. S. 11. — *á-lal*: die Bedeutung „bannen; gebunden, gebannt" Gl. S. 167 kommt natürlich für die vorliegende Stelle nicht in Betracht; eine Zerlegung des Wortes in seine Bestandteile: *á* 'Kraft' usw. Gl. S. 2 — *lal* 'malû' usw. Gl. S. 166 mag die passende Bedeutung geben.

17. Das erste Zeichen ist ab. usw., Gud. sonst usw., vgl. die besser erhaltene Form in Rs., Z. 27; liest Thureau-Dangin in den Bedeutungen der Wurzel זמר „*nar*", z. B. Gud B X, 14; XII, 3; desgl. Langdon; vgl. dazu die Namen des Zeichens: *narû* und *nâri*.

a-ra vgl. oben Bemerkungen zur Orthographie des Textes: = *ará* פַּעַם — oder darf an rein phonetische Schreibung für *ár* + Vokalzusatz *a* gedacht werden? — *Za-am-za-am* verstehe ich nicht; *za* Jubel? Gl. S. 15.

phonetische Schreibung für in Bedeutung '*ṣarâḫu-zamâru*; sprechen' Gl. S. 147, II *dug* 1., 3. — *šag*: „flehentlich, inbrünstig"; zu dieser Bedeutung vgl. *gù-šag-šag* '*šutêmuḳu*'.

18. Die Spuren vor *zu*: könnten zu passen, was zur gut passenden Ergänzung [*ár-ga*]*l* führte. — *nar* s. Bemerkungen zu Z. 17 — ebenda.

19. Die naheliegende Ergänzung [*zúr-ra*] ergibt auch Gl. S. 227 II *zúr* und Gl. S. 10 *arazu*. — *sag-bi-šú* vgl. Gl. S. 230 I *sag* A 3. und Gr. § 81.

20. *gál-gál-la-šù*: wörtlich „in anbetender Art und Weise"; *gál labânu*, prägnant für das vollere *ka-šú-gál* stehend.

Die Ergänzung [ ] *é-a* naheliegend; auf die Lesung *sìg-ê* (statt *ĝad-ê* Gl.) führt mich die wiederholt bei Gudea vorkommende, anscheinend nach dem Gehör geschriebene (vgl. Verwechslung von und usw. bei Gudea!) und die Zusammensetzung ganz verdunkelnde Variante , die auch von Thureau-Dangin stets als *ušâpi* gefaßt wird. — Z. 20—23 vorausgesandte Attribute zu Z. 24.

21. Die Ergänzung [*Unug*]*ki* läge nahe, doch müßte dann wohl noch auf ki folgen, vgl. Z. 26. — + *ra* phonetische

Schreibung für *dúr* '*ašabu*' Gl. S. 150; *ṭu* für *du* s. z. B. Gl. S. 151 f.; zur Möglichkeit solcher Auffassung s. oben Bemerkungen zur Orthographie des Textes.

22. Ergänzung |*É-an-*|*na?* — *g̣uš* als Substantiv vgl. Gr. § 57 usw.

túb nihu, Gud. (Langdon).

Rückseite.

25. *a-na* Gr. § 56.

26. *g̣ig̣-bi* '*maršiš*' Gr. § 85 a. — *Unug*^ki^*-ga* Lokativ oder gleichfalls Akkusativ wie *ki-en-gi ki-Uri? ki* gehörte im letzteren Falle als Apposition auch zu *ki-en-gi ki-Uri;* für letzere Auffassung spricht das Dativ-Infix des Plurals *ne.*

27. Das erste Zeichen = , vgl. Bemerkung zu Z. 17. — Das vierte Zeichen ist . *ezen-š šhir.* — *lág̣* 'führen, leiten' Gl. S. 169 — *ni-íb* auch für den Plural s. Gr. § 178.

28. Von Z. 28 ab folgt ein Gebet um Wohlstand der Bewohner von Uruk; ob dieses Gebet wirklich an Ištar oder vielleicht doch an eine andere Gottheit (Enlil?) gerichtet ist, wage ich zunächst nicht zu entscheiden; Z. 28 dürfte aber genügende Anhaltspunkte geben; beachte vor allem Z. 38!

ĝ-eš ír-bi ^d.^ *A.* Part.-Konstr. als Relativsatz, wobei das Part. durch eš Gr. § 195 a erweitert ist im Sinne von Gr. § 198. Wenn auch die Satzstellung ganz ungewöhnlich ist, so läßt doch die sichere Bedeutung der einzelnen Worte keine Zweifel über die Deutung zu; die absonderliche Stellung mag durch den Zusatz in Z. 29 bedingt sein.

29. *ud . . . .-a* Gr. § 220 a. — *a-na gál-la-ba* Gr. § 56.

30. *nam-me* Gl. S. 197; der Form nach entweder *nam* + *e* Gr. § 61 a oder *nam* + *me,* dessen zweiter Bestandteil identisch wäre mit dem *me* in *múš-me, dig̣-me* usw. (Gl. S. 185). — *kur* Gl. S. 127, I *kur* 1.

g̣e-me-ne-bá: entweder (wie oben) 1., Prekativ; das Subjektspräfix *im* mag — analog *g̣e* + *in* > *g̣en, nu* + *in* > *nun* (Gr. § 152 b und § 146 a) — nach *g̣é* zu *g̣em* geworden sein, und hieraus, aus euphonischen Gründen, wegen des unmittelbar folgenden *ne*: *g̣e-*

em-ne · *ğe-me-ne*; — oder 2., im Hinblick darauf, daß in Z. 31, 34, 36f. lauter Imperative folgen, mag die Form auch als Imperativ auffaßbar sein: *me* Gr. § 130d; *ğe* stünde dann vor diesem *me* statt des gewöhnlichen *ù* vgl. Gr. §§ 129c, 130d und 95. — *ne* Dativ-Infix der 3. plur., Gr. § 167. — 𒌋𒌋𒌋 *bá* zuteilen usw.; Teil usw. Gl. S. 60.

31. Zur eventuellen Möglichkeit *dingir* = Göttin vgl. Gl. S. 139 und Gr. § 60; beachte aber die zu Z. 28 ausgesprochene Vermutung und vor allem die Tafelunterschrift Z. 38. — *lù* möchte ich im Hinblick auf Z. 25f. und das in Z. 33 gleichfalls kollektiv gebrauchte *lù* gemäß Gr. §§ 62d, 204 auch für die vorliegende Stelle als Plural fassen; gemeint sind die Bewohner von Uruk.

33. *-bi* rückbezügliches Pronomen, irgendwie analog zu Gr. § 208.

34. *gú-zi-mu-na-ni-ib*: Imperativ mit Umstellung der Elemente Gr. § 128e.: dem ursprünglich partizipiellen Werte des Imperativs entsprechend steht hinter der Verbalwurzel das Subjektspräfix *mu*, dann folgt das Dativ-Infix *na* [auf *lù-uru-bi* bezüglich], dann das Akkusativ-Infix *nib* [auf *namti* bezüglich], so daß die Anordnung: Zusammengesetzte Wurzel — Subj.-Präf. — Dat.-Inf. — Akk.-Inf. völlig zu den Beispielen des § 128e der Gr.: *tuga-nab*, *nigin-nan-šib*, *šú-gíd-bau-nab*, ► *bar-mun-šib*, *dugga-nab* stimmt. Die vorliegende Form, die alle beim Verb möglichen Bildungselemente aufweist, dürfte für die Lehre des sumerischen Imperativs II von Bedeutung sein. — *me-dúš* (sic) Gl. S. 140. — *ğé-i-i*: aktiv (Gr. § 152a): „er verherrliche, ergehe sich in Lobpreis", scil. „dir gegenüber"; ebensogut wäre natürlich auch die Erklärung als Passiv angängig: „er sei Gegenstand des allgemeinen Preises, der allgemeinen Verherrlichung", scil. „weil es ihm eben so gut ergeht".

35. *-ba* 'und' = *bi* Gr. 206a. — *ne-in* Plur.-Inf. des Dat. oder Akk., je nachdem die Stelle aktiv oder passiv verstanden wird: „den Städtern werde angefüllt" oder „der Städter fülle sie an".

36. *d.lamma*^{má} mit besonders geschriebenem má, ebenso VAS X Nr. 199, Vs., I, 48. — *la* 'Fülle' Gl. S. 166, I *lal*, B, 2. — *ge* Gl. S. 99, I *ge* A, 2, b. — *tug-ne-ib*: Imperativ gemäß § 128e, s. oben Z. 34; *ne-ib* wohl schlechte Schreibung des Akk.-Inf. statt *ni-ib*, vgl. *ne-in* (auch bei *tug*!) für *nin* Gr. §§ 176b, 176d, γ. — *tug-gĕ-ib* als Imperativ gemäß Gr. § 129d (𒆤 gĕ Langdon

und Thureau-Dangin) zu erklären, scheint mir gezwungen und unwahrscheinlich. — *tug* kausat. = *šúḫuzu* Gl. S. 160, *tug* 2.

37. Die Ergänzung *š[ag]* ist nach den erhaltenen Anfangsspuren des Zeichens wohl sicher; was dann folgte, ungewiß; die Spuren könnten zu *gùb* passen, wie es sich Z. 35 findet; oder darf an *a-ri allaktu* gedacht werden? — *dug-ga-a-ba*: Imperativ gemäß Gr. § 128c; da *dug* in Bedeutung „sagen, befehlen" den Dativ regiert (*mu-na-dug-ga*, *mu-un-na-ab-dug-ga* usw.), so muß hier die Bedeutung „entscheiden, bestimmen" Gl. S. 147, II *dug* 2 vorliegen.

38. Die Ergänzung *d.[Enninni d. En-]líl-lá* scheint mir mit Rücksicht auf den Anfang der Tafel angebracht, zumal die Lücke zwischen [cuneiform] und [cuneiform] für [cuneiform] allein etwas groß wäre. — *šú* final Gr. § 77f., 119b und 120b. — *šú-gíd-da* Gl. S. 90 '*ṣabât ḳâtâ*' in Verbindung mit HWB. S. 560b 'jem.'s Hand ergreifen, ihm helfen, beistehen'.

39. Die Ergänzung *[ki-šub-]gú* gemäß VAS X Nr. 214 (mehrmals).

Das assyrisch-babylonische Pantheon im vierten Jahrhundert n. Chr.

Von

P. S. Landersdorfer O. S. B.

Eine der merkwürdigsten und wertvollsten religionsgeschichtlichen Urkunden aus der Zeit des untergehenden Heidentums ist die 44 Verse umfassende Götterliste, die uns der im Jahre 521 als Bischof von Batnä gestorbene syrische Dichter Jakob von Sarug[1] in seiner metrischen Homilie über den Fall der Götzenbilder darbietet. Dieses Dokument[2] stellt gewissermaßen eine

---

[1]) Näheres über sein Leben vgl. die Einleitung zu meiner Schrift „Ausgewählte Gedichte des Bischofs Jakob von Batnä in Sarug“ in „Bibliothek der Kirchenväter“, Kempten und München 1912 Bd. 6 S. 251 ff. Daselbst findet sich auch die nötige Literatur angegeben.

[2]) Handschriftliche Überlieferung: zwei Londoner Handschriften (14607 fol 91 a und 14624 fol. 10 a), im folgenden bezeichnet als L^1 und L^2; der Oxforder Kodex 135 fol. 339 b (= O); zwei vatikanische Handschriften (Vat. syr. 117 fol. 511 Col. 1 und Vat. syr. 251 fol. 27), im folgenden bezeichnet als V^1 und V^2. Ausgaben: Einige Stellen unseres Textes hat bereits J. S. Assemani in seiner Bibliotheca orientalis, Romae 1919, tom. 1, S. 327 auf Grund des V^1 veröffentlicht, darunter auch die für unsere Frage in Betracht kommenden Verse. Die erste Ausgabe mit französischer Übersetzung auf Grund der Londoner Handschriften verdanken wir Fr. Martin in ZDMG 29, S. 107 ff. Eine Neuausgabe veranstaltete Bedjan, der die Homilie in seine Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis, Parisiis 1907, tom. III p. 795 ff. aufnahm. Auf Grund des Bedjanschen Textes übersetzte ich die Homilie ins Deutsche in meinem bereits oben zitierten Werke. Die Götterliste selbst habe ich auf Grund sämtlicher Handschriften neuherausgegeben und eingehend behandelt in meiner Schrift: Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder. Ein religionsgeschichtliches Dokument aus der Zeit des untergehenden Heidentums. Programm des K. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal für das Schuljahr 1913/14.

freilich nicht vollständige Übersicht über den Bestand des Heidentums in Vorderasien zu der Zeit dar, als es allmählich dem Christentum erlag. Eine der religionsgeschichtlich interessantesten Partien dieser Liste bilden die Verse, welche über den Götzendienst in Assyrien und Babylonien berichten. Denn wir sehen da zu unserem Erstaunen, daß sich von all den zahlreichen großen Göttergestalten, welche uns in den keilinschriftlichen Götterlisten entgegentreten, kaum eine einzige bis in diese späte Zeit gehalten hat. Dafür werden ein paar Götter untergeordneter Art namhaft gemacht, deren Existenz wir nur mit Mühe nachweisen können, oder es werden, wie bei Babylon, Sippar und Larsa, überhaupt keine bestimmten Götter genannt, sondern bloße Eigentümlichkeiten angeführt, welche für die religiöse Eigenart dieser Städte besonders charakteristisch gewesen zu sein scheinen.

Die hier zunächst in Betracht kommenden Verse (71—76) lauten [1]:

ܠܐܬܘܪܝܐ ܚܠܦ ܐܠܗܐ ܝܗܒ [2] ܐܣܛܘܟܣܐ
ܕܢܗܘܘܢ ܣܓܕܝܢ ܠܫܚܝܢܘܬܐ ܘܠܩܘܪܐ
ܠܒܝܬ ܬܘܒ ܐܬܪܐ ܐܚܪܢ ܒܣܦܪ [3] ܦܬܓܪܐ ܣܓܝܐ [4]
ܘܣܡ ܒܐܚܪܢܐ ܚܕ ܦܬܓܪܬܐ ܕܐܠܗܬܐ [5] ܐܘܦ
ܠܒܒܝܠ [6] ܐܚܪܢ ܒܟܠܕܝܘܬܐ ܕܡܠܝܐ ܣܠܩܐ [7]
ܘܐܠܦ ܗܘܐ ܒܗ [8] ܣܢܝܩܘܬܐ ܕܡܣܟܢܐ ܣܢܝܐ

„Den Assyrern gab er (Satan) an Stelle der Götter die Elemente,
So daß sie die Wärme und die Kälte anbeteten.

---

[1]) Zugrunde gelegt ist L[1], wo der zuverlässigste Text geboten wird.

[2]) L[2] V[1 2] ܥܒܕ

[3]) L[2] V[1] ܒܣܦܪ,

[4]) L[2] ܪܒܐ

[5]) L[2] V[1 2] ܦܬܓܪܐ ܕܐܠܗܐ

[6]) V[2] ܠܒܒܠ

[7]) L[2] V[1 2] ܕܒܒܠܐ ܣܘܠܩܐ

[8]) O V[1 2] ܘܣܡ ܗܘܐ ܒܗܕ,

Den einen Ort verführte er durch Nisrok, den Götzen des Krieges,
An einem anderen stellte er Nanai als Göttin auf, um ihn in die
Irre zu führen.
Babel führte er in die Irre durch die Astrologie, welche voll ist
von Weissagungen,
Und lehrte dort die Magie, welche Wunder wirkt."

Wir hören also nichts von den großen assyrischen Göttern Assur, Ninib, Nebo, die gerade in der spätassyrischen Zeit viel verehrt wurden[1]. Sie sind allem Anschein nach verschwunden und vergessen; denn wenn sie noch irgendwie eine Rolle im Kulte gespielt hätten, wäre es unverständlich, daß sie unser Dichter nicht erwähnt hätte. Für jeden Fall waren sie ganz in Schatten gestellt von den neuen Göttern, die jetzt der Religion des Landes das Gepräge gaben. Doch so ganz neu scheinen auch diese Götter, die nunmehr obenan sind, nicht zu sein. Denn während wir in Nisrok und Nanai unschwer altbekannte Gestalten wiedererkennen, lassen sich auch die Spuren der „Elemente", die näherhin als „Hitze" und „Kälte" erklärt werden, bereits in den Keilschriften nachweisen[2].

Unter „Hitze" und „Kälte" sind nämlich allem Anschein nach die beiden Götter Šarrabu und Birdu zu verstehen. Šarrabu ist nach Ausweis der Götterlisten nur die westländische Bezeichnung für den Gott Lugalgira, der wieder weiter nichts ist als eine Erscheinungsform des Nergal, während Birdu mit Šitlamtaea identifiziert wird, der gleichfalls eine Erscheinungsform des Unterweltgottes darstellt[3]. Beide werden als Wüstendämone bezeichnet[4].

Zur Erklärung der beiden westländischen Gottesnamen sei folgendes bemerkt. Bei Šarrabu, geschrieben (Br. 12555) liegt es nahe, an die

[1]) Nur nebenbei sei bemerkt, daß Nebo und zugleich mit ihm Bêl (wohl = Marduk) in V. 52 als Götter von Edessa erwähnt werden; Näheres darüber vgl. mein Programm S. 23ff. Auch Sin wird V. 53 noch unter den Göttern Harrans aufgezählt.

[2]) Vgl. zum folgenden Zimmern KAT[3] S. 413ff. und Landersdorfer, BZ VIII S. 17.

[3]) Vgl. Jensen, KB VI, 1, S 466f.

[4]) II R 54, 76 c d (= V R 46, 22 c d) mit III R 68, 65 a b; CT 24, 36, 63 b.

Wurzel שׁרף zu denken, da die Schreibung ebensogut die Lesung Šarrapu zuläßt. Richtiger wird man jedoch mit Zimmern[1] an das biblische שָׁרָב denken, das der genannte Gelehrte als Personifikation der Wüstenglut faßt, während andere[2] es im Anschluß an das arabische سراب als „Luftspiegelung“ erklären.

Die Wurzel ברד fehlt im Akkadischen. Wir müssen darum auf das Westsemitische zurückgreifen, wo sie im Hebräischen (vgl. בָּרָד „Hagel“), im Syrischen (ܒܪܕܐ ebenfalls „Hagel“) und im Arabischen (بَرَد „Hagel“, vgl. südar. 𐩨𐩧𐩵) vertreten ist. Danach bedeutet sie „kalt sein“[3], und Birdu ist entweder ebenfalls mit „Hagel“ oder mit „Kälte“ zu übersetzen.

Die Annahme Zimmerns[4], daß unter den beiden Gottheiten der Fieberhitze- und Schüttelfrostdämon zu verstehen sei, ist wohl auf Grund der oben gegebenen Etymologie abzulehnen, im Gegenteil, die Worterklärung spricht dafür, daß es sich tatsächlich, wie es der Zusammenhang bei Mar Jacob auch verlangt, um die Personifikation der Temperaturgegensätze in der Natur handelt.

Von besondrem religionsgeschichtlichen Interesse ist V. 73, weil hier der zwar schon längst aus der Bibel bekannte, aber immer noch nicht sicher identifizierte assyrische Gott: נסרך[5] genannt wird, in dessen Tempel nach 4 Kg. 19, 36f. Sanherib ermordet wurde.

Die ganze Bedeutung der Stelle hängt jedoch von der Beantwortung der Frage ab: Hat Mar Jacob den Namen aus der Bibel entnommen oder hat er aus einer anderen Quelle geschöpft, etwa der bis noch in seine Zeit lebendigen Tradition?[6] Da der Gott in der keilinschriftlichen Literatur, trotzdem wir das assyrische Pantheon bereits ziemlich eingehend kennen und uns eine Reihe von ausführlichen Götterlisten zur Verfügung stehen, noch nicht belegt ist, drängt sich die Annahme, daß der Dichter hier lediglich eine biblische Reminiszenz auffrischt, zunächst auf. Wenn

---

[1]) KAT[3] S. 415.
[2]) So Musil, Arabia Petraea III, Wien 1908 S. 5.
[3]) Vgl. Gesenius-Buhl[15] S. 8.
[4]) KAT[3] S. 415.
[5]) Die Variante von L[2] und V[1] (ܟܡܣܪܟ) ist sicher Schreibfehler.
[6]) Vgl. meine ausführliche Behandlung der Frage in BZ VIII S. 12ff.

man aber erwägt, daß sowohl die vorausgehenden zwei Verse wie auch der nachfolgende nur aus der außerbiblischen Überlieferung geschöpft sein können, wenn man ferner bedenkt, daß es sich der Dichter wohl schwerlich hätte entgehen lassen, auf die Umstände anzuspielen, unter welchen der Gott in der Bibel genannt wird, wenn man endlich in Betracht zieht, daß Mar Jacob ja selbst in der Nähe jener Gegend gelebt hat und die Zeiten, da dort der Götzendienst noch in voller Blüte stand, noch nicht allzu weit hinter ihm lagen, sodaß jedenfalls mancher dieser heidnischen Kulte noch zu seiner Zeit wenigstens im geheimen fortbestand, dann wird man die Meinung, daß der Name des Gottes ܢܣܪܟ hier nicht aus der Bibel entnommen ist, zum mindesten als wahrscheinlich anerkennen müssen.

Dazu kommt noch, daß der Dichter einen Zusatz macht, der, vorausgesetzt daß er echt ist, sicherlich nicht aus der Bibel stammt, nämlich ܦܬܟܪܐ ܫܪܒܐ. Freilich hat hier die im allgemeinen ziemlich fehlerhafte Handschrift L[2] eine andere Lesart ܦܬܟܪܐ ܪܒܐ. Letzteres wäre wohl leichter verständlich, aber auf Grund einer richtigen Einschätzung der Textesüberlieferung ist ersteres vorzuziehen. Dazu kommt noch folgende Erwägung: Es wäre ganz und gar unverständlich, wie ein Abschreiber hätte auf den Gedanken kommen können, das geläufige ܪܒܐ das gerade bei der Aufzählung der verschiedenen Idole und ihrer Kultstätten häufig in Verbindung mit ܦܬܟܪܐ vorkommt, durch das für ihn kaum verständliche ܫܪܒܐ zu ersetzen, anderseits ist aber gerade deshalb, weil die Verbindung ܦܬܟܪܐ ܪܒܐ in unserem Gedichte sich häufig findet, eine absichtliche oder unabsichtliche Textesänderung, ܫܪܒܐ in ܪܒܐ, recht wohl erklärlich. Diese Annahme wird von den Regeln der Textkritik geradezu gefordert, wenn man die ungewöhnliche grammatische Form der ursprünglishen Lesart in Betracht zieht. Die Verbindung eines Genitiv mit einem Substantiv im Status emphaticus mußte dem Kopisten auffallen und konnte sehr wohl die Änderung veranlaßt haben, während der umgekehrte Weg schwerlich denkbar ist.

Bestehen diese Folgerungen zu Recht, so haben wir an unserer Stelle einen Beleg für die Existenz eines assyrischen Gottes Nisrok, der höchstwahrscheinlich unabhängig von der Bibel ist, ferner erfahren wir über denselben, daß er der Gott des Krieges oder

der Verwüstung war. Beide Übersetzungen sind zulässig. Wenn wir uns nun im assyrischen Pantheon umsehen, so kann nur Ninib oder höchstens Nergal in Betracht kommen. An ersteren wird man schon deshalb zunächst denken müssen, weil er als Kriegsgott in Assyrien hochverehrt wurde und weil die Lesung des Ideogramms 𒀭 𒎏 𒅁 immer noch nicht feststeht. Sichere Anhaltspunkte für eine Identifizierung mit unserem Nisrok haben sich allerdings auch noch nicht ergeben.

Ohne einen bestimmten Kultort anzugeben, berichtet Mar Jacob weiter, daß die Assyrer noch eine Gottheit ܢܢܝ verehrt hätten. Trotz der dagegenstehenden Variante verschiedener Handschriften ist darunter eine weibliche Gottheit zu verstehen, und zwar die altsumerische Göttin Nanai. Sie ist im babylonischen Pantheon bekanntlich eine Doppelgängerin der Ištar und wurde später mit dieser ganz identifiziert, sodaß der Name nur mehr als altertümliche Bezeichnung dieser Göttin gebraucht wurde. Speziell die Ištar von Erech führte diesen Namen. Wie Erech in Babylonien war Ninive in Assyrien das Zentrum des Ištarkultes. Außerdem war auch in Arbela noch ein hervorragendes Heiligtum dieser Göttin. Ob nun Mar Jacob eine dieser beiden Städte im Auge gehabt oder irgendeine unbekannte dritte, ist gleichgültig. Soviel steht fest, daß Ištar-Nanai in Assyrien viel verehrt wurde, und wie unsere Stelle lehrt, hat sich dieser Kult bis zum Untergang des Heidentums in jener Gegend gehalten[1].

Nicht minder bemerkenswert ist, was unser Autor über die Religion der Metropole der orientalischen Kultur, Babylon, beibringt. Denn merkwürdigerweise weiß er von dieser alten Zentrale des Götzendienstes, deren Götter einst die ganze vorderasiatische Welt beherrschten, keine einzige Gottheit namhaft zu machen, nicht einmal den Stadtgott von Babylon, Marduk oder Bêl, den er doch aus der Bibel hätte entnehmen können. Der einzige Zug, den er zur Charakterisierung des babylonischen Heidentums beibringt, ist die Astrologie, die Kunst, aus den Sternen die Zukunft zu erschließen. Es ist ja eine bekannte Tatsache, daß die Astrologie, deren Heimat anerkanntermaßen das alte

[1] Im Syrischen hat sich der Name unserer Göttin als Bezeichnung für den Planeten Venus erhalten, der schon in der babylonischen Astralreligion der Stern der Ištar war, vgl. ZDMG 10 S. 149; KAT[3] S. 425.

Babylon ist, gerade in der römischen Kaiserzeit besonders üppig ins Kraut geschossen und ihren Siegeszug durch die Welt angetreten hat.

Wie man in der griechisch-römischen Welt die babylonischen Wahrsager schlechthin als *Χαλδαῖοι* bezeichnete, lautet auch im Syrischen der gewöhnliche Terminus für ihre Kunst einfach ܟܠܕܝܘܬܐ [1].

In V. 76 ist die Rede von der Kunst der Magier, der sog. „schwarzen Kunst“, wie man sie im Mittelalter nannte. Nach dem Text des Kodex L[1] wäre Babylon die Heimat dieser Kunst. Ihm gegenüber haben alle anderen Handschriften statt ܒܒܠ die Lesart ܒܡܕܝ̈ wonach hier die Meder als die Urheber der Magie neu eingeführt werden. Damit stimmt auch der gegenwärtige Stand der Forschung überein[2], so daß dieser Vers für unsere Zwecke wohl ausscheiden muß.

Von anderen babylonischen Städten werden in unserer Liste nur Sippar und Larsa genannt, freilich an einer ganz anderen Stelle, V. 63 und 64, also bereits vor Assyrien und Babylon. Die beiden Verse lauten:

ܣܡ ܒܣܦܪܘܝܢ [3] ܟܢܫ̈ܐ ܕܓܒܪ̈ܐ ܐܦ ܕܢܩܒ̈ܬܐ [4]
ܘܒܕܠܣܪ [5] ܐܩܝܡ ܒܢ̈ܬܗܘܢ [6] ܕܐܠܗܘܬܐ [7]

„In Sepharvajim hatte er Schwärme von Männern und sogar von Frauen aufgestellt,
Und in Dalasar hatte er Töchter der Gottheiten eingerichtet“.

Zunächst erhebt sich nun freilich die Frage, ob unter ܣܦܪܘܝܢ und ܕܠܣܪ wirklich die beiden babylonischen Städte Sippar und Larsa zu verstehen sind. Bei ܣܦܪܘܝܢ könnte man vor allem an

[1]) Diese Bezeichnung findet sich übrigens bereits Dn. 1, 4; 7, 2. 4 usw.

[2]) Vgl. v. Prašek, Geschichte der Meder und Perser II, Gotha 1910 S 116.

[3]) L[2] ܒܣܦܪܘܢ

[4]) L[2] V[1] ܘܕܢܩܒ̈ܬܐ

[5]) O ܘܒܠܣܪ

[6]) V[1] ܐܩܝܡ ܬܘܒ ܒܢ̈ܬܗܘܢ, L[2] ܬܘܒ ܒܢ̈ܬܗܘܢ ܐܩܝܡ

[7]) O ܐܠܗܘܬܐ

das biblische סְפַרְוַיִם denken, mit dem der Name lautlich vollständig übereinstimmt; von diesem jedoch wird jetzt ziemlich allgemein angenommen[1], daß es mit dem babylonischen Sippar nichts zu tun habe, sondern vielmehr eine syrische Stadt sei, und man wird sich den Gründen, die gegen die Indentität der beiden Städte vorgebracht werden, schwerlich verschließen können. Ist aber das biblische סְפַרְוַיִם wirklich in Syrien zu suchen, so hat meines Erachtens das ܣܦܪܘܝܡ an unserer Stelle trotz des Gleichklanges des Namens und trotzdem es unmittelbar auf eine syrische Stadt folgt, nichts mit jenem zu tun, sondern ist vielmehr identisch mit Sippar. Denn einmal muß das syrische סְפַרְוַיִם, wenn es überhaupt existiert hat, jedenfalls eine ganz unbedeutende Stadt gewesen sein, da sich, von der Bibel abgesehen, alle anderen Quellen darüber ausschweigen. Daß aber Mar Jacob hier nicht der Bibel folgt, geht schon daraus hervor, daß er sonst doch wohl auch die 4. Kg. 17, 31 genannten Götter dieser Stadt, אַדְרַמֶּלֶךְ und עֲנַמֶּלֶךְ erwähnt und auf die ihnen dargebrachten Menschenopfer hingewiesen hätte. Anderseits wird die Stadt mit der sicher babylonischen Stadt Larsa in einem Verspaar zusammen genannt. Folgt unser Dichter im allgemeinen auch keiner streng geographischen Ordnung, so wäre die Zusammenstellung einer syrischen mit einer babylonischen Stadt doch sehr auffällig. Freilich läßt sich für das babylonische Sippar, obwohl es mit dem benachbarten Akkad eine Art Doppelstadt bildete, der Gebrauch der Dualform nicht nachweisen. Vielleicht liegt hier insofern ein Mißverständnis unseres Dichters oder vielmehr seiner Zeit vor, als man tatsächlich das biblische סְפַרְוַיִם für identisch hielt mit der babylonischen Stadt Sippar. Daß dann Mar Jacob nicht die in der Bibel genannten Götter anführt, sondern als charakteristische Eigenschaft der Stadt das Hierodulenwesen nennt, mag seinen Grund darin haben, daß sich eben diese Seite des Götzendienstes in der Periode des untergehenden Heidentums am auffallendsten geltend machte, während von jenen Göttern nichts mehr bekannt war.

In den Keilinschriften ist tatsächlich neben der bekannten Šamašstadt Sippar, das darum auch Sippar ša Šamaš heißt, von

[1] Vgl. Halévy, ZA II S. 401; Jensen, Kosmologie S. 457; Hommel, Grundriß S. 89, Anm. 3; Scheil, Revue Bibl. 1895 S. 203.

einem Sippar ša Anunit die Rede, das Delitzsch[1] mit Akkad Scheil[2] mit Nisin identifiziert. Für jeden Fall ist Anunit nur eine Erscheinungsform der Ištar, in deren Tempel zu Erech wir bereits in ältester Zeit männliche und weibliche Hierodulen bezeugt finden. Da unsere Stelle doch wohl von dieser Einrichtung zu verstehen ist[3], dürfte es nicht allzu gewagt sein, in ܣܦܪܘܝܡ das babylonische Sippar ša Šamaš mit dem benachbarten Sippar ša Anunit zu sehen, von deren religiösen Einrichtungen sich dann die am Tempel der Anunit-Ištar bestehende Prostitution am längsten erhalten hätte.

Auch bei ܐܠܣܪ könnte man einen Augenblick zweifeln und etwa an die in der Bibel[4] genannte Stadt תְּלַאשָּׂר (תְּלַשָּׂר) denken, die nach Delitzsch[5] mit dem assyrischen Til-ašurri in Nordsyrien identisch ist. Dagegen spricht vor allem die lautliche Schwierigkeit und besonders der Umstand, daß unser Dichter durchweg nur bekanntere Städte anführt[6]. Entscheidend aber ist die Tatsache, daß die uralte Sonnenstadt Larsa in Südbabylonien, das biblische אֶלָּסָר in der Pešitto wirklich ܐܠܣܪ heißt.

Die Einrichtung der ܒܢ̈ܬܗܡ ܕܐܠܗ̈ܬܐ, die nach Mar Jacob in Larsa bestanden haben soll, kann wohl wieder nur von Hierodulenwesen verstanden werden. Tatsache ist nun, daß in Babylonien dieses Institut ziemlich verbreitet gewesen sein muß — die klassischen[7] und biblischen[8] Nachrichten werden durch die keilinschriftlichen Berichte[9] bestätigt —, allein davon, daß im Dienste des Šamaš Prostitution getrieben worden wäre, wissen wir nichts. Eher wäre es noch denkbar, daß im Heiligtum der Ai, der Gemahlin des Sonnengottes, die natürlich auch in Larsa verehrt wurde,

---

1) Wo lag das Paradies? S. 209 ff.; vgl. Zimmern KAT³ S. 209 ff.

2) Une saison de fouilles à Sippar, Le Caire 1902, S. 74.

3) Darin dürfte auch die jedenfalls fehlerhafte Lesart des L² seine Erklärung finden.

4) 4 Kg. 19, 2; Js. 37, 2.

5) Paradies S. 264 f.

6) Aus dem gleichen Grunde ist auch die Lesart des O ܠܠܣܪ als Schreibfehler abzulehnen.

7) Herodot I, 199; ed. Kallenberg I S. 113 f.

8) Bar. 6, 42 f.

9) Vgl. Zimmern KAT³ S. 422 f; Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, S. 366, II S. 387.

diese Einrichtung bestanden habe, doch geben uns die Inschriften hierüber keinen Aufschluß. Vergessen dürfen wir hierbei nicht, daß Mar Jacob nicht die Verhältnisse im alten Babylonien vor Augen hatte, sondern die des ausgehenden Altertums, und es ist an sich recht wohl möglich, daß der Dienst des Sonnengottes und seiner Gemahlin im Laufe der Zeit in dieser Weise ausgeartet ist.

Das ist alles, was Mar Jacob von Sarug über den Kult und die Kultstätten in den Ländern der ehemaligen Weltreiche Babylonien und Assyrien zu berichten weiß, in welchen einst nach Ausweis der Keilinschriften ein so reichhaltiges und mannigfaltiges religiöses Leben geblüht hat. Freilich wenn man bedenkt, daß dieselben unterdessen eine fast tausendjährige und zwar sehr wechselvolle Geschichte durchgemacht haben, wird man diese Entwicklung verstehen und sich vielmehr wundern, daß sich überhaupt noch Berührungspunkte mit der Vergangenheit erhalten haben.

Muṣaṣir und der achte Feldzug Sargons II. (714 v. Chr.)

Von

C. F. Lehmann-Haupt.

Die Aufforderung zur Mitarbeit an dieser Festschrift erreicht mich so spät, daß eine Ausarbeitung von etwas Neuem nicht mehr möglich wäre, selbst wenn mir meine Bücher und Aufzeichnungen zugänglich wären, von denen der größte Teil in England, ein kleinerer der Beförderung von Berlin nach Konstantinopel harrend, meiner Benutzung entzogen ist.

Der zweite Band meines Reisewerkes „*Armenien einst und jetzt*" stand bei Kriegsausbruch unmittelbar vor der Veröffentlichung. Mehr als 400 Seiten waren gesetzt und größtenteils korrigiert. Er wird nun erst in nicht absehbarer Frist, voraussichtlich nach dem Schlusse des Krieges, erscheinen können.

Von seinem im engeren Sinne wissenschaftlichen Inhalt liegt mir besonders die Widerlegung gewisser irrtümlicher Anschauungen am Herzen, die seit dem Erscheinen des ersten Bandes (1910) veröffentlicht worden waren.

Ich nenne: 1. E. Ungers Anschauung über die Zuweisung der beiden Inschriftenpaare am Tigristunnel und an der in seiner nächsten Nachbarschaft befindlichen oberen Höhle. Ferner zwei Schlußfolgerungen, die Thureau-Dangin aus dem von ihm so vortrefflich herausgegebenen Bericht Sargons II. über den Feldzug seines ersten Regierungsjahres[1] gezogen hat: nämlich 2. Rusas I.

---

[1]) Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.), Texte Assyrien inédit, publié et traduit par François Thureau-Dangin. Paris, Geuthner, 1912.

sei ein Usurpator und Begründer einer neuen Dynastie in Urartu-Chaldia gewesen, und 3. Sargon II. sei in seinem ersten Regierungsjahre bis ins Herz von Armenien vorgedrungen, indem er von Van aus um das Nord- und Westufer des Vansees herum bis nach Bitlis gelangt und von dort über Söört und die Kantone südlich des Sees nach Muṣaṣir gelangt und nach Assyrien zurückgekehrt sei. Zugleich wird der Stadt Muṣaṣir, die wir auf der armenischen Expedition in unmittelbarer Nähe der Stele von Topzauä wiedergefunden hatten, eine andere Lage zugewiesen.

Die Widerlegung von Ungers Ansicht[1] erfordert im wesentlichen nur eine Wiederholung und erneute Betonung der Tatsachen, die in meiner Abhandlung der „Tigristunnel"[2] und in Kapitel XIV meines „Armenien"[3] dargelegt worden sind[4]. Daß

---

[1]) Eckhard Unger. Zum Bronzetor von Balawat. Diss. Leipzig 1912.

[2]) Der Tigristunnel, Verh. Berl. Anthrop. Gesellsch. 1901. S. 226—44. S. auch meine „Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens" (Abh. der Göttinger Ges. d. Wiss. IX Nr. 3 [1907]) Abschn. I S. 16—18 und S. 31—44 nebst den zugehörigen Figuren und Tafeln.

[3]) Bd. I S. 430—62 nebst den Anmerkungen dazu auf S. 540.

[4]) Die auf den ersten Blick naturgemäße Annahme, daß die Inschriften aus verschiedenen Jahren und von verschiedenen Besuchen des Königs am Tigristunnel herrührten, hatte sich bei näherer Prüfung als unmöglich erwiesen. Es ergab sich, daß beide Inschriftenpaare Tgr. 2 und Tgr. 3 am Tigristunnel, Tgr. 4 und Tgr. 5 an der „oberen Höhle" aus dem fünfzehnten Regierungsjahre stammten, in das somit der dritte Zug des Königs nach Naïri und sein einziger Besuch an dieser Stätte zu setzen ist, von dem die beiden Inschriftenpaare je in ihrer zweiten Hälfte, Tgr. 3 und Tgr. 5, sprechen.

Daraus ergab sich, daß die beiden früheren Züge nach Naïri im Anfangsjahre und im dritten Jahre erfolgten, während der in den Annalen für das siebente Regierungsjahr verzeichnete Besuch einer anderen Tigrisquelle galt, der des Arganasu östlich von Charput, die uns auch heute als die eigentliche Quelle des Westtigris gilt. Ich hatte auch gezeigt, daß nicht nur die Schilderungen der Züge Salmanassars III. im siebenten Regierungsjahre im Gegensatz zu der der übrigen dazu stimmte, indem der König Naïri nicht betrat, sondern nur in einem nicht zu den Naïriländern gehörigen Gebiete den Tribut von Naïri empfing (woran auch gegen Unger S. 66 festzuhalten, und daß ganz besonders Salmanassar III. selbst einen Unterschied deutlich hervortreten lasse, indem er im fünfzehnten Jahre ausdrücklich sagt, daß er zur Quelle des Tigris „am Ausgang seines Tunnels" ina ṣît nagabi-šu gezogen sei, während er im siebenten Jahre die eigentliche Tigrisquelle, „den Ort, wo das Hervortreten der Wasser erfolgt", ašar mûṣû ša mê šaknu besucht habe (vgl. noch bes. Bd. I S. 458—62). Salmanassar war sich also

Rusas I. kein Ursurpator war und daß die Reihenfolge der Könige von Urartu-Chaldia nicht die von Thureau-Dangin geforderte

---

des Gegensatzes zwischen den beiden Quellorten, dem im fünfzehnten Regierungsjahre besuchten Tunnel und der im siebenten Jahre betretenen Stätte des ersten Entspringens bewußt. Trotz alledem will Unger — ausgehend von der Voraussetzung, daß Salmanassar überhaupt nur eine Tigrisquelle, eben den Tigristunnel und seine Umgebung, besucht habe — den Besuch des Königs im siebenten Jahre an den Tigristunnel verlegen, die Nachricht über den Empfang des Tributes von Naïri im Gebiete von Tel-abni auf einen Zug ins Gebiet von Naïri deuten und die auf dieses Jahr bezügliche bildliche Darstellung auf den Bronzetoren von Balawat auf den Tigristunnel beziehen, mit dessen örtlichen Verhältnissen sie keineswegs stimmt. Da in den Anfangsinschriften (Tgr. 2 und Tgr. 4) je des Inschriftenpaares vom Tigristunnel und der oberen Höhle der Zug gegen die Chaldäer erwähnt wird, der im neunten Regierungsjahre erfolgte, so können diese nur in das fünfzehnte Regierungsjahr (845 v. Chr.) gesetzt werden, das einzige spätere, in dem nach den Annalen ein Besuch des Tigristunnels erfolgte. Außerdem wird, wie Unger (S. 65) richtig erkannt hat, in Tgr. 2 und Tgr. 4 des vierten Zuges gegen das Westland Chatti gedacht, der gerade in das vorhergehende Jahr 846 fiel: itti-šunu amdaḫḫiṣ, „zum vierten Male kämpfte ich mit ihnen".

Unger kann daher sein mit großem Scharfsinn verfolgtes Ziel nur erreichen, indem er annimmt, daß die zweiten Inschriften jedes Inschriftenpaares, in denen der dritte Zug ins Land Naïri und der Besuch an der Tigrisquelle am Ausgang des Tunnels erwähnt wird, aus dem siebenten Jahre stammten und früher eingegraben seien als die an erster Stelle stehenden Inschriften — eine in sich höchst unnatürliche Voraussetzung, die der örtliche Befund vollends unmöglich macht, wie ich an andrer Stelle genauer zeigen werde. Hier genüge die Bemerkung, daß im Tigristunnel die zweite Inschrift Salmanassars III. (Tgr. 3) an einer so ungünstigen und unbequemen Stelle, tief in den Tunnel hinein, angebracht worden ist, daß sie in zwei Teile geteilt werden mußte, und daß besonders das zweite Stück der Mehrzahl der früheren Besucher entgangen ist. Dafür gibt es nur die eine Erklärung, daß der Raum näher dem Tunnelausgang schon durch früher eingegrabene Inschriften in Anspruch genommen war. Den besten Platz hat naturgemäß die Inschrift Tiglatpilesers I., den zweiten an einer verhältnismäßig gut zugänglichen, dem Auge stets erreichbaren, wenn auch nicht sehr gut geglätteten Stelle die an erster Stelle stehende Inschrift Salmanassars III.; ihre Fortsetzung, die zweite Inschrift des Inschriftenpaares, mußte dann auf zwei Stellen der gleichen Tunnelwand verteilt werden.

Vollends unmöglich aber ist die bei Ungers Auffassung nötige Annahme, daß das Bild Salmanassars II., welches die Inschrift Tgr. 2 begleitet, gleichzeitig mit der Inschrift Tgr. 3 im siebenten Regierungsjahre eingegraben, dagegen dann im fünfzehnten Regierungsjahre die Inschrift Tgr. 2 zwischen

Veränderung erfahren darf, habe ich kurz schon an anderer Stelle gezeigt[1].

So entnehme ich für diese Festschrift mit Genehmigung des Verlages dem zweiten Bande meines Reisewerkes die Ausführungen, die mittelbar und geradezu erweisen, daß Thureau-Dangin sich über die Endausdehnung von Sargons Feldzug gegen Urartu eine irrige Vorstellung gebildet hat. Ich werde zu dieser Wahl auch durch die Erwägung bestimmt, daß die Kenntnis der Routen, die

---

dem Bilde und der zugehörigen Inschrift Tgr. 3 eingegraben worden sei. Diese Auskunft ist nicht nur „auf den ersten Blick gewaltsam“ (Unger S. 70), sondern dauernd völlig unmöglich.

Das Königsbild, das gleich dem Tiglatpilesers I. und dem an der oberen Höhle lächerlich klein ist, hat ohne eine unmittelbar zugehörige und benachbarte Inschrift gar keine Daseinsberechtigung. Die Inschrift aber, der es zugehört, ist zweifellos die mit ihm örtlich aufs nächste verbundene Inschrift Tgr. 2, die man überhaupt gar nicht abklatschen kann, ohne daß das Reliefbild rechts neben den oberen Zeilen erscheint (s. die photographische Wiedergabe des Abklatsches, Materialien Tafel II). Die unteren Zeilen der Inschrift gehen an der Felswand in der Breite weit über das Reliefbild hinaus, so daß dieses auf dem Anfang der zweiten Hälfte dieser Zeilen zu stehen scheint — ein Umstand, der es gleichfalls verbietet, das Bildnis einer anderen Inschrift zuzugesellen.

Auch ist die Inschrift Tgr. 3 von dem rechten Bilde und dem rechten Ende der unteren Zeilen von Tgr. 2 nicht etwa durch eine schmale Lücke, sondern durch ein beträchtliches Stück unbeschriebener Felswand getrennt. Das ist in den Schilderungen unserer Expedition offenbar nicht mit voller Deutlichkeit hervorgetreten, und die Annahme, daß es sich um ein schmales Zwischenstück handele, hat Unger in der Abtrennung des Bildes von der zugehörigen Inschrift die Möglichkeit einer anderen Lösung erblicken lassen. Es ist jedoch an der Auffassung festzuhalten, zu der ich mich durch den örtlichen Befund, gegenüber andern auf den ersten Blick einleuchtenden Annahmen, gedrängt sah und die auch zu allen Angaben der Inschriften stimmt. Unger selbst bemerkt (S. 68) nach Besprechung der Verhältnisse an der oberen Höhle: „Schwerer allerdings lassen sich die örtlichen Verhältnisse der verschiedenen Denkzeichen Salmanassars am unteren Tunnel mit den bisherigen Ergebnissen vereinigen, und es ist zuzugeben, daß sie, für sich betrachtet, die Ansicht von Lehmann-Haupt zu begründen scheinen“ (von mir gesperrt). An Ort und Stelle würde Unger erkennen, daß diese Worte der Einschränkungen zu entkleiden sind und daß die örtlichen Verhältnisse nur mit der „Ansicht von Lehmann-Haupt“ verträglich sind und sie gebieterisch fordern. Näheres in Bd. II des Reisewerkes.

[1]) Thureau-Dangin, Huitième campagne S. XVIIIf. S. dagegen Klio XIV (1914) S. 125f.

in den persisch-türkischen Grenzgebieten und ihrer Nachbarschaft zur Verfügung stehen, für unsere Zeit von besonderer Wichtigkeit sind. Für die Anlage und für das Verständnis der Kämpfe, die sich, wie vorauszusehen war, in diesen Gebieten zwischen unseren Verbündeten unter Beteiligung deutscher Kräfte und den Russen ergeben mußten, ist die Kenntnis der älteren kriegerischen Vorgänge und der geographischen Verhältnisse, durch die sie bedingt und beeinflußt werden, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Darauf habe ich bereits zu Beginn des vorigen Jahres in meinem Aufsatze „Urmia und das persisch-türkische Abkommen"[1] hingewiesen und gerade jetzt, wo ich dieses niederschreibe, spielen sich nach den Berichten der uns verbündeten, für Persiens Selbständigkeit kämpfenden Türken wie der auf ihre Vernichtung bedachten Russen Plänkeleien und Kämpfe im Osten von Rovandûz, d. h. gerade in der Umgegend von Muṣaṣir und des Kelischinpasses ab.

Die betreffenden Ausführungen stehen größtenteils im 26. und 27. Kapitel meines Reisewerkes. Mir steht zurzeit nur der Haupttext, nicht die Anmerkungen zur Verfügung, die wichtigsten Hinweise und Zitate füge ich nach Möglichkeit und, soweit mir die Literatur zugänglich wird, hinzu. Einen Teil der dortigen Ausführungen gebe ich verkürzt wieder, verändere auch gelegentlich die Gruppierung und Reihenfolge der einzelnen Abschnitte der Darlegung. Die erläuternden Abbildungen und die die Sachlage verdeutlichenden Sonderkarten müssen dem zweiten Bande meines Reisewerkes vorbehalten bleiben, auf das in diesem Sinne deshalb besonders hingewiesen sei.

Das Reisewerk verwendet die früheren Veröffentlichungen beider Mitglieder der Expedition. Für den vorliegenden Abschnitt sind besonders wichtig meine Erörterungen über die Stele von Topzauä in ZDMG 58 (1904) S. 831 ff. und die brieflichen Mitteilungen meines Reisegefährten über die Stele, Zeitschr. für Ethnologie 1899 S. 99 ff., auf die besonders verwiesen sei. In Band II des Reisewerkes habe ich den letzteren mehrfach auch wörtliche, als solche gekennzeichnete Zitate entnommen. In dieser Festschrift

---

[1] „Urmia und das jüngste persisch-türkische Abkommen." Sonntagsbeilage (29. November) der Vossischen Zeitung 1914 Nr. 48 (607).

begnüge ich mich zumeist mit dem Hinweis auf die betreffenden Stellen in der Zeitschrift für Ethnologie. Wörtliche Zitate werden auch hier durch Anführungszeichen (ohne weiteren Zusatz) gekennzeichnet.

Im Haupttext meines Buches habe ich — im Gegensatz zu dem der Anmerkungen — die Anwendung drakritischer Zeichen nach Möglichkeit vermieden und einen eigenartigen Fremdlaut nur dann zum genauen Ausdruck gebracht, wo er durch ein einheitliches deutsches Schriftzeichen wiedergegeben werden konnte.

Für das armenische Alphabet habe ich die von Hübschmann vorgeschlagene Umschrift für nicht speziell sprachwissenschaftliche Werke verwendet. Bei der Herübernahme der betreffenden Abschnitte für diese Festschrift behalte ich die letztere in der Regel bei, belasse auch den geläufigeren, modernen geographischen Namen zumeist ihre gemeinverständliche Schreibung. Dagegen führe ich für die antiken, namentlich die assyrischen Namen nach Möglichkeit die strenger wissenschaftliche Umschrift ein.

I. Von Herîr-Batas nach Rovandûz.

Wir hatten die Skulptur von Herîr-Batas[1] besucht. Dem dieser Skulptur gegenüberliegenden Tell kommt eine besondere Bedeutung zu, weil er zusammen mit dem von Dêr die letzten vorgeschobenen Posten der Assyrer gegenüber dem Gebiet von Chaldia und Muṣaṣir bezeichnet, und zwar deshalb, weil sie unmittelbar vor einer natürlichen Grenzscheide liegen, dem nach Rovandûz durch unsere fünfte Bergkette führenden, für eine Heeresmacht völlig unpassierbaren Engpaß, den wir am übernächsten Tage kennen lernen sollten.

Unser Weg führte uns (ab Batas, Donnerstag, 6. April 1899, 3 h 10) bereits durch die der fünften Kette vorgelagerten Hügel und Schluchten nach Kaniotman (an 6 h 9), das auf einer erhöhten Ebene gelegen ist, die im Osten von den Bergen der fünften Kette überragt wird, vor allem dem Koräk, mit seinem Massiv und der charakteristischen Einsattelung. Der steinige Weg ging schließlich

[1]) Über diese sind bis zum Erscheinen von Band II meines Reisewerkes zu vergleichen meine Mitteilungen (nebst Abbildungen) in den Verhandlungen des XIII. Intern. Oriental. Kongresses, Hamburg, S. 136ff. (1904).

ziemlich eben unter ergrünenden Bäumen, aus denen entzückender Vogelsang ertönte, hindurch, an einem starken Quellfluß des Zab entlang, der später in den Rovandûz-tschai mündet. Das beste Quartier in Kaniotman (930 m) war von einem türkischen Leutnant, der mit seiner Gemahlin und seinen Kindern einem neuen Bestimmungsort zustrebte, besetzt.

Unvergeßliche Eindrücke sollte uns der folgende Tag bringen, an dem wir durch ein abgeschlossenes Gebirgstal von unvergleichlicher Wildheit und Großartigkeit und sodann über einen schwierigen, steinigen Paß die fünfte Bergkette überschreitend, nach Rovandûz gelangten.

Dem erwähnten Quellflusse des Zab abwärts folgend, gelangten wir etwa $4\,^1/_2$ km von Kaniotman (930 m) entfernt an eine riesige, nur 20—22 m breite Felsenspalte mit fast senkrechten Felswänden, die bis zu einer Höhe von fast 500 m aufsteigen. Auf beiden Seiten dieser Spalte, dem einzig möglichen Zugang nach Rovandûz von Westen her, sind auf isolierten, anscheinend kaum erklimmbaren Felsenklippen steinerne Burgkastelle chaldischer Art errichtet, die die Straße völlig beherrschen und sperren. Dieses Felsentor führt uns in eine Talschlucht, deren großartige Wildheit teils an die Darialschlucht (Bd. I S. 50), teils an den Deringelatschai (Bd. I S. 264ff.) erinnert. Eine mächtige Bergwand, die in ihren Abstufungen an den Zerela-dagh (Bd. II S. 84) unweit Schatach gemahnt, bildet eine Art Talschluß (vgl. Bd. I S. 255). Hier biegt der Fluß nach links (NO) um, an der schroffen Wand dieses Felsens entlang, so daß dahinter gleichsam ein neues, in östlicher Richtung verlaufendes Tal entsteht. Statt dem Flusse hier zu folgen, steigen wir auf gestuftem und zum Teil gepflastertem Wege bergauf. Wir schneiden so die durch die Wand gebildete Ecke ab (10 h 53 bis 11 h 26), und nun geht es weiter ungeheuer steil in Windungen hinauf auf demselben schmalen Wege, immer wieder mit den wundervollsten Blicken in die Tiefe und auf die umgebenden Berge. Die Anlage dieses Bergpfades, die dem einstigen Emir von Rovandûz Kor Mohamed Pascha zu danken ist, muß ein gewaltiges Stück Arbeit gewesen sein. Um 12 h 20 erreichen wir die Höhe (980 m, etwa 400 m über der Talsohle) und beginnen den Abstieg, der, da er außerordentlich steinig und schlüpfrig ist, und zuletzt, bei schwül stechender Sonne, über glatte Schiefer-

wände führt, vielfach zu Fuße zurückgelegt werden muß. Unser Weg führt 2 h 22 in etwa 150 m Entfernung an einer links von uns, also im Norden, belegenen, grauen Schieferwand vorbei, in der sich ein Durchbruch von ähnlicher Form wie das Felsentor, das wir passiert haben, befindet; es läßt sich erkennen, daß diesseits einstmals ein See gewesen ist, der dann dem Zab zu durch den Tonschiefer in dieser Weise hindurchgebrochen ist. Nicht lange danach, 3 h 10, und wir befinden uns am Anfange von Rovandûz, wo wir an Gärten mit blühenden Bäumen vorbeireiten und Mädchen begegnen, die Gold- und Silbermünzen — oft dicht gedrängt, so daß sie eine Kappe bilden — als Kopfschmuck tragen.

Dieser Weg nach Rovandûz war nicht nur einer der schönsten, sondern auch einer der lehrreichsten Reisemärsche. Bisher hatte man allgemein angenommen, daß man von Niniveh und Arbela her mit größeren Heeresmassen nach Rovandûz gelangen könnte und hatte somit den von nach Rovandûz führenden Kelischinpaß als eine unmittelbare Verbindungsstraße vom Urmiasee nach Assyrien betrachtet. Wir waren jetzt eines besseren belehrt. Es ist ganz unmöglich, den Engpaß nach Rovandûz hin mit Heeresmassen zu überschreiten. Und damit ergibt sich eine für die Geschichte der chaldisch-assyrischen Beziehungen grundlegende Erkenntnis.

Der Kelischinpaß bildet eine Verbindung zwischen Armenien; Route: Van—Baschkala—Dêr (Surb Bartolomeos)—Dizä (im Gau Giavar)-Nêri–Rovandûz (vgl. unten S. 127) und dem Urmiasee, dagegen ist er als Verbindungsstraße von und nach Assyrien über Rovandûz nicht, auf anderem Wege (s. u. S. 138 f.) nur mittelbar verwertbar. So ist es nicht zu verwundern, daß das Gebiet westlich des Kelischinpasses, die Landschaft Muṣaṣir (Bd. I S. 246) im weiteren Sinne, trotz ihrer Entfernung von Van und ihrer nahen Nachbarschaft zu Assyrien, von Chaldern besetzt und besiedelt wurde und unter chaldischer Oberherrschaft stand. Die natürliche Grenze zwischen chaldischem und assyrischem Herrschaftsgebiet bildet jenes Felsentor, das wir vor Rovandûz passierten. Die Assyrer schlugen, wenn sie an den Urmiasee gelangen wollten, den von Arbela direkt nach Osten, nach Choi-Sandjak über Derben-Gomespan führenden Weg ein, und gelangten von dort,

den Kurd-dagh-Paß (Bd. I S. 234) überschreitend, auf verhältnismäßig leichtem Wege nach Sautschbulaq und an den See.

Und so ist es von besonderer Bedeutung, daß diese Enge für alle Fälle chaldischerseits durch jene Wachttürme geschützt ist, während die letzten assyrischen Sperrforts bei Dêr und Herîr-Batas zu finden sind, d. h. die Assyrer sind zwar bis über die vierte dem Gebiet von Rovandûz westlich vorgelagerten Bergketten vorgedrungen, die fünfte aber blieb für sie unpassierbar.

An den Urmia-See kann man von Armenien aus noch auf der Route 1) Van—Baschkala—Dêr—Salmas usw., wie wir sie in umgekehrter Richtung zurückgelegt hatten, oder 2) Van—Ertscheksee—Serai—Salachanä—Kotur—Choi oder 3) noch nördlicher Bajazed—Choi—Salmas gelangen. Wem aber diese Straßen und die über den Kelischin nicht zur Verfügung stehen, für den ist der Urmiasee erst von Süden her zu erreichen: von Babylonien her auf den Routen Babylon—Bagdad—Sulaimaniyyeh—Kurddagh—Sautschbulaq (Bd. I S. 243) oder Sulaimaniyyeh—Bane-Paß—Sakyz; von Assyrien her auf der vorerwähnten Route Erbil—Choi-Sandjak—Kurd-dagh—Serdascht—Sautschbulaq. Mit anderen Worten: das Ostufer des Urmiasees liegt mehr im chaldischen als im assyrischen Herrschaftsbereich.

Bei den Bewohnern von Kaniotman machte sich eine starke Neigung zum Lispeln bemerkbar; sie konnten z. B. das Wort für Fluß und Tee „tschai" nicht aussprechen, sondern sagten tsai. Ebenso sagten sie für dj, z. B. in Färädj, dz. Das erinnert an die Angabe Assurnassirabals III., daß die Leute von Sipirmina wie Weiber „lispeln". Sipirmina haben wir, wie sich zeigen wird, nach den Angaben des assyrischen Königs etwa zwischen Rovandûz im Norden, Choi-Sandjak und der Ebene von Erbil im Süden zu suchen.

II. Von Rovandûz zur Stele von Topzauä.

Von Rovandûz (2 h 10) gelangten wir am 7. April 1899 nach Badleian und trafen, von dort am folgenden Tage früh sechs Uhr abreitend, um 1 h 1 in Sidekân ein. Von hier reiten wir 1 h 18 an der Vereinigung zweier Quellflüsse des Sidekân-tschai, nämlich des Topzauä-tschai und des Borä-tschai, vorbei und treffen auf

einem Wege, der mir besonders wohl vertraut werden sollte, um 1 h 40 an der ersehnten Stele, die von den Kurden im Gegensatz zum Kel-i-šin, der „blauen (grünen) Stele“, als Kel-i-giaur „graue Stele“ bezeichnet wird, ein.

Die vor unvordenklichen Zeiten ihres Oberteils absichtlich beraubte und auch sonst verstümmelte[1] Stele steht unmittelbar auf einem Stück des von Sidekân herbeiführenden Weges, das, wie sich zeigen wird, zu einer alten, von den Chaldern angelegten Heerstraße gehört. Die Straße erfährt hier eine Erweiterung bis zu 6 m. Es entsteht dadurch eine Art Plateau, in dessen Mitte die Stele aufgestellt ist, und das derart angelegt ist, daß man um die Stele herum bequem mit einem Wagen fahren kann. Es sollten also alle vier Inschriften der Stele dem Beschauer bequem zugänglich gemacht werden.

Das Gelände, in dem die Stele aufgestellt ist, gleicht einem rings von Bergen umkränzten Talkessel. Ich sage, es gleicht ihm, weil man bei der verhältnismäßigen Höhe der Straße nicht eigentlich von einem Kessel sprechen kann, und auch die Bezeichnung „Hochebene“ wäre unzutreffend, da das tiefeingeschnittene Tal des Topzauä-tschai einen zu großen Raum einnimmt und einen wesentlichen Zug in dem Gesamtbilde darstellt.

Vier Bergmassive sind es namentlich, die in dem Kranze charakteristisch hervortreten und uns als Träger besonderer Namen bezeichnet wurden. Im Süden der Hassanbak (auch Hassanbaek gesprochen, aber gemeinhin als Hassan-beg erklärt und uns schon von Sidekân bekannt), mit dem tiefen Sattel zwischen zwei Spitzen (199 1/2° und 203°), deren ersterer mir speziell als Säri bezeichnet wurde. Ihm mehr nach Südwesten vorgelagert der Sideka-Asar mit drei Spitzen 203, 217, 232,4°). Im Nordosten sieht man den Eila-dagh, einen breiten, nach Osten zu etwas ansteigenden Rücken mit mehreren Erhebungen (55° bis 60°), dann (bei 69°) die in ihrem nördlichen Teile dem Kelischin-Zuge vorgelagerte, damals schneebedeckte Kette, namens Schäch Barbuzin (bis 90 1/2°) deren östlichste, besonders charakteristisch hervortretende, giebel- oder zeltdachähnliche Erhebung als Säkat Chôscha

[1]) Die Nachweise für das Alter dieser Verstümmlung s. Zeitschrift für Ethnologie 31 (1899) S. 121 ff

bezeichnet wurde. Die obigen Visierungen wurden in Topzauä vorgenommen; von der Stele aus ist der Eila-dagh nicht zu sehen. Topzauä liegt von der Stele aus in 39,4 bis $45^3/_4{}^0$, also ungefähr NO.

III. Die Stele von Topzauä und die Lage von Muṣaṣir.

Sargon II. war nach seinen Annalen, die durch die Prunkinschriften ergänzt werden, in seinem achten Regierungsjahre, 714 v. Chr., gegen Urzana von Muṣaṣir, der „den Eid Marduks und Assurs übertreten und sich Rusas von Urarṭu unterworfen hatte“, gezogen. Urzana war entflohen, Muṣaṣir aber von Sargon mit reicher Beute erobert worden und dabei auch die Statuen der Götter Chaldia und Bagbartu ihm in die Hände gefallen. „Rusas, der König von Urarṭu, hörte von der Zerstörung Muṣaṣirs und der Gefangennahme Chaldias, seines Gottes, mit seinen eigenen Händen, mit dem eisernen Dolche seines Gürtels beendet er sein Leben. Über Urarṭu nach seiner Gesamtausdehnung brachte ich Kriegsnot (?), über die Menschen, welche darin wohnen, verhing ich Jammer (?) und Klagen.“

In der Stele von Topzauä heißt es nun, daß Urzana vor Rusas, dem Verfasser der Inschrift, „im Tempel der Götter hinaufgestiegen“ sei. In den nächsten Zeilen werden Urzana, Chaldia und Assyrien leider in sehr dunklem Zusammenhange erwähnt. Klar ist aber, daß Urzana dem Rusas einen Treuschwur leistet. All das scheint in Chaldia geschehen zu sein, denn nun geht es weiter: „Ich, Rusas, drang zu den Bergen von Assur . . . gleich einem . . . vor, nahm Urzana bei der Hand, ich brachte ihn wieder an seine Stelle und setzte ihn wieder als König ein. 15 Tage lang opferte ich in Muṣaṣir“. Damals hat offenbar in der Nachbarschaft Muṣaṣirs Rusas die Stele aufstellen lassen. Wann ist das geschehen?

Da Sargon in seinen Inschriften den Abfall Urzanas als Ursache seines Kriegszuges hinstellt und der Eroberung Muṣaṣirs den Tod Rusas I. unmittelbar folgen läßt, so ist es kaum denkbar, den vorausgehenden, erfolgreichen Zug des Rusas gegen Muṣaṣir noch in dasselbe Jahr zu setzen, und es wird dies, wie wir sehen werden, dadurch, daß Sargon, wie wir jetzt wissen, auf seinem

Zuge gegen Urartu im Jahre 714 bis zum Vansee vorgedrungen ist, vollends ausgeschlossen. Die Ereignisse, von denen die Stele berichtet, müssen also einem früheren Jahre angehören, und da ist es von Bedeutung, daß das Fragment einer assyrischen Eponymenliste für das vorhergehende Jahr 715 Muṣaṣir und Chaldia zusammen nennt, so daß Sargon also bereits in diesem Jahre nicht nur mit Rusas I., sondern auch mit Urzana zu tun gehabt hat. Der Feldzug vom Jahre 714 war die Vergeltung für die Geschehnisse des Jahres 715. Wir wissen ohnehin, daß Rusas I. als unermüdlicher Gegner Sargons II. — in dessen Annalen er uns zuerst im dritten Regierungsjahre (719) begegnet — im sechsten und siebenten Regierungsjahre Sargons, 716 und 715, mit Assyrien im Kriege lag, und daß er speziell im siebenten Jahr, nachdem Sargon zunächst erfolgreich gewesen, gerade im Südosten des Urmiasees gegen das Mannäerland zog, Teile desselben eroberte und somit die Vorherrschaft der Chalder in diesem Gebiete (Bd. I S. 219 ff.) wieder herzustellen suchte. Sargons Annalen für das siebente Jahr sind an dieser Stelle verstümmelt, sie berichten von der Wiedereroberung von 22 Festungen, die Rusas den Mannäern genommen hatte, und anscheinend auch von einem „erfolgreichen" Vorstoß in urartäisches Gebiet. Eine Erwähnung Muṣaṣirs ist nicht ganz ausgeschlossen, wahrscheinlicher aber, daß die Muṣaṣir betreffenden Angelegenheiten, da sie für Assyrien ungünstig verlaufen waren, stillschweigend übergangen wurden.

Die Vorgänge, deren die Stele gedenkt, können auch in ein früheres Jahr fallen. Jedenfalls ist also die Stele spätestens 715 aufgestellt worden, und wir können nun auch mit Bestimmtheit Sargon II. als denjenigen bezeichnen, auf dessen Veranlassung die Stele, die Rusas und Urzana als erfolgreiche Gegner Assyriens rühmte, im Jahre 714 bei der Eroberung Muṣaṣirs verstümmelt wurde.

Er allein hatte ein wirkliches, lebendiges Interesse daran, und es stimmt dazu auch, daß ein Passus, in dem der Gott Chaldis mit dem für den Gott Asur beanspruchten Titel šar kiššati als „Herr der Welt" bezeichnet wurde, besonders sorgfältig zerstört ist. Ebenso eine Stelle, an der wahrscheinlich der Name des Assyrerkönigs, der in dem abgeschlagenen Oberteil der Stele und sicher in höchst feindseligem Sinne vorgekommen sein wird, wiederholt wurde.

Wo aber lag Muṣaṣir? Jedenfalls diesseits, westlich des Kelischinpasses, und in dessen nächster Nähe, da beide Stelen seiner gedenken. Das Ländchen Muṣaṣir hat mehrere Städte gehabt. Im Westen könnte es höchstens bis Rovandûz, nach Süden hin schwerlich weit über das Topzauätal hinaus gereicht haben, nur nach Norden hin über Badleian hinaus wäre eine weitere Ausdehnung denkbar.

Die Stadt Muṣaṣir selbst würde man in nächster Nähe der Rusasstele, mit deren Inhalt sie aufs innigste verknüpft ist, vermuten. Nun liegt der Ostseite der Stele unmittelbar gegenüber jenseits des Topzauä-tschai ein von einer kleinen Kuppe gekröntes Plateau — ein Ausläufer, so kann man sagen, der schönbewaldeten Berge, die das Topzauätal hier begrenzen (speziell etwa des Schäch Barbuzin). Auf jener heute von den Kurden Schkenna benannten Kuppe liegen die Ruinen einer wenig umfangreichen Burg, in der Luftlinie kaum 1—½ km von der Stele entfernt. Der Burghügel hebt sich unter einem Winkel von 30 Grad bis zu einer Höhe von 25—30 m aus dem Plateau heraus. Man bemerkt dort bis fast zum Boden zerstörtes Festungsgemäuer, bestehend aus lose aufeinander geschichteten kleinen Fels- und Rollsteinen. Daneben aber erblickt man deutlich die Fundamente der alten, chaldisch-muṣaṣiräischen Burganlage, nur stellenweise aus dem Boden hervorragend, aber doch überall so weit freiliegend, daß man die Mauer verfolgen kann.

Die innerste Mauer auf der Kuppe der Burg ist aus mächtigen, kaum oder nur wenig behauenen Felsstücken, nach chaldischer Art ohne Mörtelverband, und 3,40—4 m dick hergestellt. Sie umschließt ein quadratisches Gebiet von 36×32 m Größe, in dem der königliche Palast und der Tempel des Chaldis Platz finden konnten. Die Tempelbauten der Chalder sind durchweg auffallend klein. Das gilt selbst von dem nationalen Haupttempel auf Toprakkaläh.

In dem Innern des Mauervierecks von Muṣaṣir — um gleich diese Bezeichnung, die sich alsbald als zutreffend erweisen wird, anzuwenden — bemerkt man heutzutage die Trümmerstätten vieler Wohnhäuser, bestehend aus niedrigen Vierecken von kleinen Rollsteinen, die im Innenraum fast gar keine Steine enthalten. „Auch außen an den Mauern entlang, den neuen wie den alten,

ziehen sich ebensolche Steinhaufenvierecke hin. Weiter unten auf dem Plateau bemerkt man die Reste von langgestreckten Festungsmauern, die aber, da meist nur aus kleineren Steinen hergestellt, einem belagernden Heere schwerlich auf längere Zeit haben widerstehen können. Das Plateau selbst und der dicht an seinem Südabhange befindliche Burghügel fallen außerordentlich steil, anfänglich unter 45°, zuletzt unter reichlich 70° zum Borä-flusse hinunter; der Abfall nach Norden zum Topzauä-tschai ist zwar auch recht steil (etwa 45°), aber immerhin doch noch, wenn auch mit einiger Anstrengung, erklimmbar.

„Der ganze Augenschein lehrt, daß Muṣaṣir keinesfalls ein stark befestigter Platz gewesen ist, seine Bewohner vertrauten weit mehr auf die rauhe Natur ihres Gebirgslandes und die dadurch gegebenen natürlichen Verteidigungsmittel.“ Auch in dieser Hinsicht scheinen sich die Dinge wenig verändert zu haben. „Auch die neueren kurdischen Burgen in Sidekân, Badleian, Rovandûz sind ungewöhnlich klein und nicht imstande, einem heranrückenden Belagerungsheer einen irgend nennenswerten Widerstand zu leisten. Für einen Eroberer bot ja auch das rauhe Gebirgsland mit seiner freiheitsliebenden Bevölkerung wenig Reiz, nur schwerwiegende politische Gründe konnten zu einem Kriegszuge dorthin veranlassen, wie bei Sargon II.“, der, wie wir alsbald sehen werden, die Eroberung nur durch einen plötzlichen, mit besonderen Schwierigkeiten verbundenen Überfall vom Kelischinpaß her bewerkstelligen konnte, und wie in neuerer Zeit bei den „Türken, die tatsächlich erst seit dem Krieg gegen Kor Mohammed Pascha, den Emir von Rovandûz“ (S. 125) „die Herren dieses bis dahin so gut wie unabhängigen Gebietes geworden sind“.

Daß wir es tatsächlich mit einer altchaldischen Anlage und geradezu mit der Stadt Muṣaṣir selbst zu tun haben, wird ferner bewiesen und bestätigt durch zwei weitere bedeutungsvolle Umstände: das Vorhandensein chaldischer Straßenbauten und die Erklärung, die der Name Muṣaṣir — wenigstens so, wie die Assyrer ihn verstanden — durch die Geländebildung findet.

Daß die Stele von Topzauä an einer alten chaldischen Straße steht, wurde bereits erwähnt. Tatsächlich ist es die alte Hauptverbindungsstraße, die von Van nach Muṣaṣir und zum Kelischinpaß führt. Ihr süd-südöstliches Ende von Sidekân ab

ist vielfach deutlich erhalten. Man erkennt sie einesteils an den durch Mauern aus Steinen und Feldblöcken gestützten Böschungen, andererseits an den in den felsigen Boden gegrabenen Einschnitten, die ja auch in Griechenland neben Resten von Steinbrücken noch heute das Vorhandensein alter „mykenischer“ Straßen dartun.

Die Straße ist so gut erhalten, daß sie noch heute auf große Strecken hin befahren werden kann. Sie war nämlich „nicht nur für Fußgänger und Reiter, also für marschierende Truppen bestimmt, sondern diente auch als Fahrstraße, zur Beförderung von Kriegswagen und anderen Transporten. Die wichtigsten Merkmale dafür sind zunächst schon die Breite des Weges, die selten unter 2 1/2—3 m beträgt, ferner die Vermeidung aller stark fallenden oder steigenden Flächen, vor allen Dingen aber der Umstand, daß die Straße auch über sanft absteigende Hügel, die dem Marsche von Reitern und Fußgängern kaum irgendwelche Schwierigkeiten darbieten, nicht hinweg, sondern durch dieselben hindurchgeführt ist, sie durchschneidet. Selbst leichtes Gefährt könnte diese Hügel anstandslos passieren, ebenso die hier üblichen Gebirgskanonen, und niemals würde die heutige Bevölkerung oder selbst die Regierung daran denken, einen Weg nicht über die Hügel hinweg, sondern durch sie hindurch zu legen“. Anders, wenn es sich um schweres Fuhrwerk handelt, um große vierrädrige Wagen, wie solche auf den auf Toprakkaleh von uns gefundenen Tonsiegeln (s. z. B. Bd. I S. 261) abgebildet sind. Für deren bequemen Transport war ein glatter, möglichst ebener oder nur langsam ansteigender oder fallender Weg eine Notwendigkeit. Natürlich ist der Weg in diesen Durchlässen, von denen wir einige besonders interessante und instruktive photographierten, bedeutend schmaler, nur gerade so breit, wie es für die Passage der Kriegswagen erforderlich war. Die schmalsten Wegstellen hier zeigten eine Breite von 1,70 m an der Sohle der Straße, was einen Schluß auf die Breite der chaldischen Kriegswagen gestattet.

Mindestens zwei solche Durchstiche lassen sich zwischen der Stele und Topzauä deutlich erkennen. Die Stele selbst steht (wie schon bemerkt) auf und inmitten der mit Steinen eingeböschten Straße auf einem abgegrabenen kleinen Hügel oder Rondell, wie es besonders nach Osten zu zu erkennen ist. Zum Topzauä-tschai

geht es nämlich von der Stele terrassenförmig herunter. Diese Terrassen sind vermutlich auch künstlich angelegt, denn die vorletzte von ihnen zeigt eine Einböschung aus Stein, dazwischen Felsblöcke in situ.

Wie läuft nun die Straße von Sidekân bis zur Stele? Bei Sidekân überschreitet sie den Borä-tschai nach seiner Vereinigung mit dem Topzauä-tschai. Man kann ihn teils durchfurten, teils ist auch eine wacklige Brücke verfügbar. Bald danach gabelt sich der Weg. Der eine Zweig führt geradenwegs zum Burghügel von Muṣaṣir und dann am Borä-tschai aufwärts nach dem etwa 2 1/2 Stunden entfernten Dorfe Borä. Der andere dagegen läuft an dem Hügel, der das Plateau von Muṣaṣir krönt, und zwar am Rande von dessen Nordabhange, der hier steil zum Topzauä-tschai abfällt, entlang. Der Weg erreicht den Topzauä-tschai fast genau östlich von der Stele, macht dann aber eine große Schleife und überschreitet, so, rückwärts umbiegend, den Bach. Knapp 100 m südlich, oberhalb der Stele, biegt er dann wieder um, um beiderseits an ihr vorbei nach Topzauä zu führen, zuerst[1] in nördlicher Richtung, die bald in nordöstliche Richtung übergeht.

Das hohe Alter des nach Borä führenden erstgenannten Weges ist sichergestellt durch einen Durchhau durch das Felsgestein des Berges, der sich gerade am Fuße des Burghügels als Bestandteil des Weges hinzieht. Er ist etwa 80 m lang, bis zu 4—5 m tief und an der Sohle 1,80 m breit. Er war für das Befahren der Straße mit schweren Wagen, und nur für diese, erforderlich. Im Osten ist das Plateau von Muṣaṣir begrenzt durch eine kleine Schlucht, die fast von Norden nach Süden verläuft und jenseits deren sich ein steil abfallender hoher Bergrücken erhebt. Vom Burghügel aus führte ein großer Fahrweg auf dem Grunde dieser Schlucht entlang, zum Topzauä-tschai hinab, um sich dort mit der Hauptroute zu vereinigen, so daß also die Chalderkönige, ob von Van kommend, ob vom Urmiasee, über den Kelischinpaß, auf kürzestem, direktem Wege nach Muṣaṣir gelangen konnten.

Nun zur Bestätigung durch Namen und Gelände. Muṣaṣir kann assyrisch gedeutet werden als Ausgangsort der Schlange (mûṣâ ṣiri), und daß das tatsächlich geschehen ist, dafür spricht

[1]) Zum Verlauf der Straße vgl. Ztschr. f. Ethnologie a. a. O. — Näheres s. Sonderkarte in Bd. II des Reisewerkes.

das Siegel Urzanas, des Königs von Muṣaṣir, das im Münzkabinett im Haag aufbewahrt ist und dessen Inschrift lautet: „Siegel Urzanas, des Königs der Stadt Muṣaṣir, der Stadt . . . . . deren Mund wie der einer Schlange in den bösen Bergen geöffnet ist.“

Wenn auch die auf Muṣaṣir folgenden Worte, die eine nähere Bestimmung von Muṣaṣir zu enthalten scheinen, nicht sicher gedeutet werden können[1], so ist doch klar, daß hier ein Vergleich der Stadt mit einer Schlange in den Bergen vorliegt.

Nun erstreckt sich von dem Hügel, der das Plateau mit den Ruinen von Muṣaṣir trägt, eine ungeheure Felsenzunge weit hinaus, bis fast nach Sidekân hin. Und diese nimmt sich sowohl von der Höhe von Muṣaṣir als auch im Rückblick von Sidekân aus wie eine riesige Schlange aus, die aus der tiefen Schlucht des Borä-tschai bei oder hinter Muṣaṣir hervorkriecht. Der Kopf der Schlange liegt unweit Sidekân, da, wo der Borä-tschai und der Topzauä-tschai zusammenfließen. Die Vereinigung der beiden würde eher erfolgen, wenn der Fels sie nicht so lange trennte. Leider sind meine Aufnahmen dieses Phänomens, dessen Wichtigkeit mir sofort einleuchtete, nicht gelungen.

Aus all diesen Gründen steht die Lage von Muṣaṣir völlig fest. Es gewährte einen eigenen Reiz, an der Stätte von Muṣaṣir zu verweilen und sich zu vergegenwärtigen, daß an dieser Stelle eine der wichtigsten Entscheidungen in dem großen Kampfe zwischen Assyrien und Urarṭu-Chaldia gefallen ist.

---

[1]) [1]Kunuk [2]Urzana [3]šar ^{al}Mu-ṣa-ṣir . . . .[5] ša kîma ṣiri [6]ina šadê limnuti^{pl} [7]pî-šu pi-tu-u. Thureau-Dangin (a. a. O. p. XII n. 3) schlägt vor, in Z. 3 hinter ^{al}Mu-ṣa-ṣir zu lesen: [illegible] [illegible] al aribi, „die Stadt des Raben“, so daß der Rabe das Wahrzeichen, das Totem („le génie“) von Muṣaṣir wäre. Bisher hatte man Z. 2 und 3 gelesen šar ^{al}Muṣaṣir u U-ab(?)-ti. Thureau-Dangins scharfsinnige Vermutung hat vieles für sich: Schlange und Rabe machen sich dann allerdings den Rang streitig, was Bedenken erregt, die jedoch nicht notwendigerweise entscheidend sind. — Daß mir Herr Thureau-Dangin das Klischee seiner vortrefflichen Wiedergabe des Siegelabdrucks (p. XII) — ebenso wie das Klischee von Sargons Darstellung der Plünderung des Tempels von Muṣaṣir nach Botta (p. XVIII seines Werkes) — zur Verwertung in Band II meines Reisewerkes im Einverständnis mit seinem Verlage zur Verfügung stellte, soll als eine Erinnerung an Beziehungen und Verhältnisse, die uns jetzt so ferngerückt sind, bei dieser ersten Gelegenheit dankbar anerkannt werden.

IV. Die chaldische Heerstraße von Van nach Musasir.

Der Verlauf der chaldischen Heerstraße nach oder von Norden her ist aus dem Bericht ersichtlich, den mein Reisegefährte über seine Reise von Topzauä (Muṣaṣir) nach Van erstattet hat[1]. Er führt über Nêri und durch die Giavar-Ebene nach Dizä, dann weiter nach Baschkalah und von da auf bekanntem Wege über den Tschuchpaß in die Talebene des Choschâb und nach Van. „Bis nach Nêri geht der Weg durch schwieriges Gelände. Ob die Chalderstraße hier oder noch weiter nach Osten verlief, war nicht festzustellen. Da, wo der Weg „an den Steilhängen der Berge entlang führte, mithin besondere Konstruktionen erforderte, kann es nicht weiter überraschen, daß er in den etwa 2500 Jahren, die seit der Vernichtung des Chalderreichs verstrichen sind, durch die mit furchtbarer Gewalt von den Berglehnen niederstürzenden Regenwässer, durch Wolkenbrüche usw. allmählich vollständig, meist spurlos verschwunden ist, um so mehr, als späterhin sicherlich nicht mehr das geringste für die Unterhaltung dieses durch den Untergang des assyrischen Reiches überflüssig gewordenen Kriegsweges getan worden ist.

„Wenn überhaupt, so kann man demnach nur an besonders günstig gelegenen, geschützten Stellen derartige Spuren alten Wegebaues erwarten, sofern, was ich allerdings für sehr wahrscheinlich halte, die Chalder überhaupt hier gezogen sind. Eine derartige Stelle befindet sich z. B. unmittelbar beim Dorfe Kaniresch, etwa zwei Stunden (10—12 km) nordöstlich von der Brücke über den Haruna-tschai, wo nicht nur der bis dahin oft kaum 0,6—0,7 m breite Fußpfad plötzlich in eine mehr als 3 m breite, gut angelegte Straße übergeht, die allerdings bei der nächsten Wegebiegung, wo ungünstige Verhältnisse für die Erhaltung des Weges vorherrschen, ebenso plötzlich wieder verschwindet, sondern auch mehrere niedrige, der Passage von Reitern und Fußgängern nicht die geringste Schwierigkeit darbietende Hügel von dem Wege in derselben Weise und fast genau in derselben Breite, wie bei Topzauä, durchschnitten werden. Stellenweise bemerkt man dort am Wegrande noch Stützmauern, aus zyklopischen Steinen hergestellt."

[1]) Zeitschrift für Ethnologie 31 (1899) S. 108 ff.

Auf dem Aufstiege vom Tschuchpaß hinauf „findet man noch überall deutliche Spuren und Reste des alten bequemen Fahrweges, und 7 $^1/_2$ km südlich von der Paßhöhe passiert man ein riesiges Felsentor, das in einer Breite von etwa 4 m an 15 m tief durch das Bergmassiv gehauen worden ist. Nur für den Transport von Wagen ist dieses Felsentor unbedingt erforderlich; Fußgänger und Reiter, wie auch Lasttiere können seitlich an den Berghängen entlang passieren, und es unterliegt kaum einem Zweifel, daß wir es bisher mit einem Werke der Chalder zu tun haben. Nebenbei bemerkt ist jener Weg, sofern der Paß von Verteidigern besetzt ist, kaum für ein feindliches Heer zu passieren, was ich für diejenigen hervorheben will, die immer wieder die assyrischen Heere direkt von Süden her gegen Van vorrücken lassen".

So sehen wir bestätigt, daß Muṣaṣir geographisch mit dem Chalderreich, als dessen südlicher Ausläufer diesseits der persisch-türkischen Grenzgebirge, organisch zusammenhängt, während es von Assyrien her über Rovandûz militärisch völlig unzugänglich ist, und sonst nur auf einem über den südlichsten Teil der chaldischen Kriegsstraße führenden Umwege erreicht werden kann. So erklärt es sich denn auch, daß Rusas in der Stele von Topzauä die Wendung gebraucht, „ich drang bis zu den Bergen Assyriens vor", d. h. er hat ganz Muṣaṣir bis zu der Enge westlich von Rovandûz (S. 124ff., 127), die die Grenze zwischen Urarṭu-Muṣaṣir und Assyrien bildete, durchzogen. Vielleicht rühren jene oben erwähnten chaldischen Kastelle, die den Engpaß sichern, gerade von Rusas her.

V. Sargons II. Überfall auf Muṣaṣir.

Nun gibt es freilich noch eine andere Möglichkeit, von Niniveh aus Muṣaṣir zu erreichen, auf die Thureau-Dangin hingewiesen hat. Man konnte von Niniveh über Maltaiya durch den Paß von Dehôk[1], sodann über das heutige Daudiyyeh und Amadiyyeh

---

[1]) Einen Teil dieses Wegs, nämlich den von Niniveh über Maltaiya und bis den unweit Dehôk belegenen Skulpturen habe ich zurückgelegt. Bis zum Erscheinen von Armenien Bd. II sei verwiesen auf meine Mitteilungen Verh. Berl. anthrop. Ges. S. 591f. und meine „Materialien" (ob. Anm. 2) S. 57ff.

Meine Aufnahmen der Skulpturen von Maltaiya „reichen" nach Ed. Meyer, „Staat und Kultur der Hetiter" S. 92 Anm. 1 „nicht aus". Der Leser war

ins Giavar und schließlich auf dem letzten Teil der chaldischen Heerstraße Van—Muṣaṣir nach Muṣaṣir gelangen. Dieser Weg ist in umgekehrter Richtung z. B. von Argistis I. benutzt worden, als er Assyrien angriff und Niniveh bedrohte.

aber daran zu erinnern, daß die örtlichen Verhältnisse, wie ich sie geschildert habe, der photographischen Aufnahme die größten Schwierigkeiten entgegensetzten. Daß man dabei Gefahr lief, in die Tiefe zu stürzen, habe ich hervorzuheben verschmäht.

Ich selbst habe die Photographien namentlich in der Reproduktion der „Materialien“ als nicht überdeutlich bezeichnet, aber doch die Hoffnung ausgesprochen, daß sie dazu helfen möchten, den Stilcharakter und die Zeit der Skulpturen etwas näher zu bestimmen. Das ist denn auch der Fall gewesen: nach meinen Aufnahmen, die also doch nicht ganz unzureichend gewesen sind, haben sehr deutliche Diapositive hergestellt werden können, und beim Anblick der Projektionsbilder erklärten anwesende Fachleute, daß diese Skulpturen stark hetitisch anmuteten.

Darauf habe ich denn auch Mat. S. 58 letzter Absatz hingedeutet (der Sperrdruck erst jetzt von mir angewandt): „Die Skulpturen von Maltaiya zeigen, wie namentlich bei einer Vergrößerung durch Projektionen hervortritt, mehrfach hetitisierende Züge. Andererseits ist die Figur des Stehenden doch wohl deutlich als assyrischer König charakterisiert.“

Im vorhergehenden Absatz äußerte ich an derselben Stelle: „Daß die babylonisch-assyrischen Gottheiten in Tiergestalt vorgestellt werden und daß dem anthropomorphen Götterbilde sein Tier, d. h. ein aus Bestandteilen verschiedener Tiere zusammengesetztes Mischwesen, beigesellt werden konnte und wurde, ist bekannt“. (Vgl. dazu jetzt C. Bezold und Fr. Boll, Eine neue babylonisch-griechische Parallele, Festschrift für Ernst Kuhn, S. 226 ff.) „Die Darstellung von Göttern auf Tieren dagegen betrachte ich, wie mehrfach betont, seit langem als eine Entlehnung aus dem ‚hetitischen‘ Westen.“

Ed. Meyer sind aber auch meine sonstigen Beiträge zu den verschiedenen Seiten des Hetiterproblems entgangen. So habe ich als der erste und lange vor Winckler, den er (S. 134) allein zitiert, die Zulässigkeit von Hilprechts Lesung der Tarkondemos-Inschrift Tarqûtimme šar mat ali Me-tan („Tarkondemos, König des Landes der Stadt Metan[ni]“) gegen Jensen vertreten hatte, indem ich in meiner Besprechung von Hilprechts Assyriaca (ZDMG. 50 1896, S. 322 f.) darauf hinwies, daß die Wendung šar mat ali bereits in den Tell el Amarna-Briefen, und zwar in denen aus Jerusalem, belegt ist. Ebenso ist die von mir (Klio VII [1907], S. 322 f.) hervorgehobene Erscheinung, daß die Bezeichnung des Hetiterreiches nach der Stadt mat ali Ḫati in den Inschriften von Van in direkter Übersetzung erscheint, Ḫa-ti-na(-a) „Land der Ḫati-Stadt (na im Chaldischen Suffix für Stadt“), unerwähnt geblieben, nicht minder auch die Schlüsse für die Fortexistenz eines kleinasiatischen Hetiterstaates vom neunten bis ins beginnende siebente Jahrhundert v. Chr., die sich dergestalt aus den Inschriften der Chalderkönige ergibt.

Nun wissen wir einerseits aus einem Briefe Urzanas (s. u. S. 142), daß Sargon II. (oder einer seiner Vorgänger) Muṣaṣir früher zum Zwecke von Opfern besucht hat, andererseits betont Sargon II. in dem neugefundenen Bericht über seinen Feldzug im Jahre 714, den Thureau-Dangin vortrefflich veröffentlicht hat, daß der Weg, auf dem er bei seinem Überfall nach Muṣaṣir gelangte, noch von keinem Assyrerkönig beschritten, ja auch nur gesehen worden sei (Z. 328).

Bei seinem Angriff auf Muṣaṣir mußte also Sargon II. entweder auf dem letztgenannten Wege oder vom Urmiasee her über den Kelischin vorgegangen sein.

Wir hatten nun schon an der Stele von Topzauä aus der Gesamtsachlage den Schluß gezogen, daß Sargon bei seinem Angriff auf Muṣaṣir den Weg über den Kelischin genommen und die schwer zugängliche Stadt Muṣaṣir durch einen plötzlichen Überfall, einen Handstreich genommen habe.

Sein oder seiner Vorgänger früherer Besuch ist dann auf dem eben erwähnten Wege über Dehôk und durch das Giavar erfolgt.

Da der Kelischinpaß von Osten, vom Urmiasee her, wie die Schilderung im ersten Bande gezeigt hat, keineswegs bequem zu ersteigen ist, so muß Sargons Überfall eine außerordentlich schwierige Leistung gewesen sein.

Und dies wird in der Tat durch Sargons neuen Bericht schlagend bestätigt. Nach diesem Berichte ist der Assyrerkönig von Niniveh über Kalach-Nimrud zum großen Zab marschiert, hat diesen und den kleinen Zab überschritten und ist dann „durch die Pässe des Kullargebirges“, d. h. jene östlich von Altyn-köprü, westlich von Billi den Kara-dagh durchschneidende Gebirgspassage, die anscheinend von Assurnaṣirabal als Paß von Babite bezeichnet wird und weiter auf der Route Sulaimaniyyeh—Schiwekel—Paß von Bane—Sakiz—Sautschbulaq zum Urmiasee und im Mannäerlande vorgerückt. Nachdem er Rusas in Uišdiš, unweit des Sahänt (Bd. I 200, 210) geschlagen hatte, ist er alsdann in Urarṭu ein- und bis an den Vansee vorgedrungen und hat dort verschiedene Städte zerstört, Van selbst aber, da die Rusasstadt auf Toprakkaleh uneinnehmbar war, nicht berührt. Dieser Ein-

fall wird, wie Thureau-Dangin annimmt, auf der Route Täbriz—Sufian—Marand (Bd. I, S. 187f.) —Choi—Kotur—Serai (Bd. II S. 38 und 77) erfolgt sein. (Näheres s. u. S. 145ff.)

Auf seiner Rückkehr von Urarṭu gelangte Sargon nach Uaiais (U-a-ia-is), das als „Grenzfuß" von Urarṭu und als Naïri benachbart bezeichnet wird, was zusammen mit anderen Angaben und Andeutungen vortrefflich auf Baschkala zutrifft (s. u. S. 143ff.). Von hier aus geht er nach Naïri und empfängt den Tribut des Königs Ianzû von Naïri in dessen Hauptstadt Ḫubuškia (Z. 306ff.) Wie schon früher ersichtlich war, wird der Name Naïri in dieser späteren Zeit speziell für das zu den einstigen Naïristaaten im weitesten Sinne gehörige Gebiet von Ḫubuškia verwendet, das sich bis zum Urmiasee erstreckt.

Der weitere Bericht Sargons (Z. 309ff.) bestätigt nicht nur, daß es sich um einen plötzlichen Überfall handelte, sondern er stimmt auch in allen Einzelheiten vortrefflich zu dem örtlichen Gesamtbefunde. Sargons Bericht ist in poetischer Sprache, man kann direkt sagen, in Versen und unter Anwendung der poetischen Form des „Parallelismus membrorum" abgefaßt. So ist er besonders hoch gestimmt und an Übertreibungen wohl noch reicher als es die assyrischen Kriegsberichte ohnehin der Regel nach sind. Und doch kann die Tatsache nicht verhüllt werden, daß, genau unserem Befunde entsprechend, Muṣaṣir ein recht kleiner Ort, von unserem Standpunkte aus gesprochen mehr ein Flecken von etwas über 6000 Einwohnern gewesen ist (Z. 349). Und abgesehen von den Reichtümern des Tempels ist auch die Beute, besonders an Vieh, zum Teil geradezu lächerlich gering. Was wollen 1235 Schafe besagen?

Sodann: der Weg über den schwer zu ersteigenden Berg Arsiu (Z. 322) entspricht durchaus dem Aufstieg auf den Kelischin von Uschnu aus. Dann überschreitet Sargon den großen Zab. Von irgendwelchen Schwierigkeiten des Überganges, die sicher in höchstem Schwunge geschildert worden wären, ist nicht die Rede, weil es sich offenbar um einen leicht zu durchfurchenden Quellfluß desselben, eben den Topzauä-tschai handelt, womit es auch stimmt, daß er in dieser Gegend einen abweichenden Namen (Elamunia) hat, wie das bei dem Oberlauf der Ströme im Orient noch heute stetig zu beobachten ist.

Sargon befindet sich dann in einem von Bergen rings umschlossenen, stark bewaldeten und mit Obstbäumen bestandenen Gelände. Topzauä und Muṣaṣir liegen, wie geschildert, gleichsam in einem Talkessel, der rings von hohen, heute noch vielfach bewaldeten Bergen umgeben ist. Und wie wir (ob. S. 128) vier Berge oder Gebirgsstöcke als besonders hervortretend mit speziellen Namen nach den Angaben der Kurden verzeichnet haben, so werden in Sargons Bericht (Z. 324) gerade vier Berge besonders namhaft gemacht. Ebenso bilden noch heute die Obstbäume (Z. 327) ein charakteristisches Wahrzeichen der Gegend.

Warum aber, wird man fragen, überschritt Sargon den Topzauä-tschai, statt die auf dessen rechter Seite vom Kelischin her verlaufende chaldische Kriegsstraße nach Muṣaṣir zu benutzen? Auch hier ergibt sich die Antwort leicht aus dem Umstande, daß es sich um einen Überfall handelte. Von der Kuppe von Muṣaṣir aus wäre das Herannahen der Assyrer vorzeitig bemerkt worden, zudem wird auch die Straße von Wachtposten besetzt und eventuell auch verteidigt gewesen sein. So überschritt Sargon den Topzauä-tschai in seinem Oberlaufe, wohl noch weit oberhalb Topzauä, und bahnte sich dann einen Weg durch die schützenden Wälder, am Hange der Berge des linken Ufers. Die zu jener Zeit erheblich größere Dichtigkeit der Wälder erklärt auch den größeren Reichtum an Quellen und Bächen, der aus Sargons Schilderung hervorgeht. Auch hier liegt nur ein gradueller Unterschied vor, denn wasserreich ist die Gegend, wie unsere Beschreibung zeigt, noch heute.

So steht Sargons Bericht vortrefflich im Einklang mit dem Gesamtbefund unserer aus der Stele von Topzauä und im Gelände gewonnenen Ermittlung.

Zunächst muß uns Urzana noch etwas beschäftigen. Die Art, wie der Bericht sich zu ihm stellt, ist sehr bezeichnend. Er hat Sargons Rückmarsch „unterbrochen“: man sollte meinen, durch irgendeine Gewalttat. Aber sein Vergehen besteht, wenigstens nach der Darstellung der Assyrer, lediglich in der Unterlassung jeder Ehrenbezeigung, wie sie dem Herrn von seiten des Vasallen gebührt.

Und dann, wo ist Urzana geblieben? Unter den Gefangenen ist er nicht, und daß er entflohen ist, wird in diesem ältesten,

den Ereignissen nächststehenden Bericht nicht gesagt, sondern möglichst geschickt verhüllt. Sargon hat seinen Präfekten und ihren Truppen Anweisungen gegeben, Urzana nicht entwischen zu lassen: das genügt. Daß er doch entkommen ist, wird verschwiegen. Erst die Annalen bekennen (Z. 127): „Als Urzana, der Muṣaṣiräer, von meinem Heranrücken hörte, entfloh er gleich einem Vogel und erstieg einen schwer zugänglichen Berg."

Die schwierige Lage, in der sich Urzana als Fürst eines zwischen Urartu und Assyrien strittigen Pufferstaates oder -stäätchens befindet, wird uns unmittelbar vor Augen geführt in einem uns keilschriftlich erhaltenen Briefe von Urzana selbst[1]:

„Brief Urzanas an den Vorsteher des Palastes: Gegrüßet seist Du. Was Dein Schreiben anlangt, nämlich: ‚Ist der urartäische König mit seinen Truppen auf dem Wege zu Dir? Wo ist er?' so antworte ich darauf: ‚Der Statthalter von Uasi und der Statthalter des Gebietes der Ukäer sind gekommen.' Sie haben ihre Andacht im Tempel verrichtet, sie sagen: ‚Der König wird kommen, er ist in Uasi. Die anderen Statthalter stehen noch aus, sie werden kommen. In Muṣaṣir haben sie (wie gesagt) ihre Andacht verrichtet.' Wenn Du mir ferner schriebst: ‚Ohne Bewilligung des Königs darf niemand seine Truppen zu diesen Andachten führen' (so antworte ich): ‚Als der König von Assyrien gekommen ist, habe ich ihn etwa verhindert? Was er getan hat, ist jener im Begriff zu tun. Wie sollte ich ihn da wohl verhindern'?"

Dieser Brief muß vor der Zeit geschrieben sein, da Urzana zum ersten Male genötigt wurde, seine Zuflucht bei Rusas zu nehmen, also spätestens früh im Jahre 715. Der Assyrerkönig, auf dessen Besuch Bezug genommen wird, ist allem Anschein nach Sargon selbst gewesen. Ganz ausgeschlossen wären auch Tiglatpileser IV. (zu Ende seiner Regierung: 745—727) und Salmanassar V. (727—722) nicht. Möglicherweise hat gerade Urzanas Weigerung, dem Assyrer zu Willen zu sein, jene erste Katastrophe herbeigeführt. Assyrische Drohungen können Urzana zur Flucht veranlaßt haben. Diese Drohungen aber wurden wegen der von

[1] S. Thureau-Dangin S. XII f. Eine frühere Übersetzung des V R 54 Nr. 1 und Harper, Letters Nr. 409 veröffentlichten Textes s. bei Scheil, Recueil XIX S. 63 f.

Rusas im Jahre 715 errungenen Erfolge, die Sargon doch nur teilweise wettzumachen vermochte, nicht in die Tat umgesetzt.

Überhaupt stellen die Kämpfe, die zwischen Rusas I. und Sargon II. um das Mannäerland und die ihm angrenzenden Gebiete geführt wurden, in Wahrheit ein Ringen zwischen zwei Gegnern von ungefähr gleicher Stärke dar[1].

VI. Uasi – Baschkalah.

So sind denn auch Sargons schließliche Erfolge 715/4 keineswegs der eigenen Kraft Assyriens zu verdanken, sondern einer Schwächung, die Urarṭu unvermutet von einer ganz anderen Seite her, durch den Einfall der Kimmerier[2], erfuhr.

Wichtig ist in Urzanas Brief die Erwähnung des Präfekten von Uasi. Daß Uasi mit dem (U-a-ia-is) Uaiais von Sargons Bericht identisch ist, steht fest[3]. Urzanas Brief zeigt, daß es verhältnismäßig nahe an Muṣaṣir gelegen haben muß, da der Statthalter von Uasi und der des Gebiets der Ukäer als Vorboten des Königs und der übrigen Statthalter erscheinen. Ebenso senden die Könige von Andia und von Zikirtu ihren Hilferuf an Rusas, als sie von Sargons Vormarsch hören, gerade nach Uasi. Uasi ist ferner, wie Thureau-Dangin richtig hervorhebt, nach den assyrischen Inschriften eine außerordentlich starke Festung, der Aufenthalt einer bedeutenden Garnison und ein Mittelpunkt der Spionage. Sie wird oft in den Berichten der assyrischen Beamten, die mit

[1]) Hier folgt im Reisewerk eine tabellarische Übersicht über den Gesamtverlauf der Ereignisse (719—714), die gleichzeitig die beiderseitigen Beziehungen zu Urzana und Muṣaṣir besonders berücksichtigt.

[2]) Da der Selbstmord (?) des Urarṭäerkönigs in gar keinem Verhältnis zu den assyrischerseits dafür angegebenen Gründen stand, so habe ich schon 1902 in den Verh. des Hamburger Oriental. Kongresses vermutet, daß die eigentliche Ursache in dem Einfall der Kimmerier zu suchen sei. Thureau-Dangin S. XIVf. hat nunmehr nachgewiesen, daß Rusas' Mißerfolg gegenüber den Kimmeriern wirklich in das Jahr 714, in dem Muṣaṣir fiel, gehört, und so gleichzeitig meine, ihm unbekannt gebliebene Annahme bestätigt. Hierfür und für die verschiedenen Nachrichten über Rusas' Ende und die Frage, inwieweit sie zusammenstimmen, ist auf Kap. 27 in Bd. II des Reisewerkes zu verweisen.

[3]) Über die Identität s. Thureau-Dangin p. X n. 1.

der Bewachung der Grenze Urartus beauftragt sind, genannt. All das trifft aufs beste zu für Baschkalah.

Diese Stadt und Feste ist, wie auch ihr heutiger türkischer Name Baš-qal'ah „Hauptfestung" zum Ausdruck bringt, militärisch und fortifikatorisch von außerordentlicher Wichtigkeit, weshalb sie auch Hauptstadt des zeitweiligen Wilajets und jetzigen Sandjak Hakk(i)ari ist. Sie liegt an dem Treffpunkte zweier wichtiger Straßen von und nach Van, der Hauptstadt Urarṭu-Ḫaldias, nämlich einmal des eben beschriebenen, über Dizä und Nêri nach Rovandûz-Muṣaṣir führenden und ferner des den Urmiasee und Van über den Tchuchpaß verbindenden Weges, der, da er unsere Route vom Urmiasee zum Vansee gebildet hatte, im zehnten Kapitel des ersten Bandes und in Bd. II S. 1ff. beschrieben ist. Und diesen letzteren Weg hat Sargon für den Rückweg von seinem Einfalle in Urarṭu als den für ihn bequemsten, weil südlichsten, gewählt. Der Tschuchpaß ist zwar, besonders gegen Eindringlinge vom Urmiasee her, leicht zu verteidigen, und daher diese Route militärisch für einen feindlichen Einfall nach Urarṭu hinein nicht verwertbar (o. S. 137). Das kam aber für Sargon, der, als Herr der Situation vom Vansee siegreich zurückkehrte, nicht in Betracht. Ihm mußte daran liegen, von seinem erfolgreichen Einfall aus Urarṭu möglichst schnell und sicher den Heimweg anzutreten, ehe Rusas seine Kräfte gesammelt hatte und ihm den Rückweg versperren konnte. Daraus ergibt sich dann auch das nötige Augenmaß für die großsprecherischen Schilderungen dieses Siegeszuges in dem neuen Kriegsberichte Sargons.

Uasi wird in diesem Dokumente als „Grenzfuß" (šêpit miṣri) von Urarṭu (Z. 298) und zwar gelegen an der Grenze gegen Naïri-Ḫubuškia bezeichnet. Der seltsame Ausdruck findet seine Erklärung erst durch den Vergleich mit der entsprechenden Bezeichnung „Grenzhaupt" (rêš miṣri), die der Stadt Ušqaia beigelegt wird (Zeile 167).

Ich stimme Thureau-Dangin darin bei, daß Ušqaia mit Täbriz gleich zu setzen ist. Aus der Provinz Subi, deren Hauptstadt Ušqaia ist, bezogen die Urarṭäer nach Sargons Schilderung hauptsächlich ihre Rosse, und es wohnte dort eine mannäische Bevölkerung. Sargon kam vom Mannäerlande, in dessen Nachbarschaft er Rusas besiegt hatte, nach Ušqaia. Chardin, der das

Glück gehabt hat, Azärbaidjan nicht, wie wir, in der sommerlichen Dürre, sondern im Frühjahr zu besuchen, schildert die herrlichen Weiden südlich von Täbriz: „Die schönsten Pferde der Provinz weideten dort, es waren deren etwa 3000." Ich füge hinzu, daß der Berg Mallan „der Zypressenberg", auf dem ein Teil der Stadt gleich einem Markstein erglänzte, vermutlich dieselbe Höhe ist, auf dem heutzutage das hochgetürmte Kastell der Ark (Bd. I S. 196) liegt. Möglicherweise natürlich auch eine der anderen Täbriz im weiteren Kranze umgehenden Höhen, unter denen namentlich eine Abbildung besonders charakteristisch hervortritt.

Ušqaia-Täbriz Grenzhaupt von Urartu gegen das Mannäerland, Uasi-Baschkalah Grenzfuß gegen Ḫubuškia: damit wird die Sache klar. Die beiden Städte bilden je die Hauptfestungen im Norden und im Süden der Ostgrenze Urartus gegen das zwischen Ḫaldia-Urartu und Assyrien strittige Gebiet, das Mannäerland im Nordosten, Nairi-Ḫubuškia im Südosten. Die Ostgrenze verläuft also nicht direkt nach Süden, sondern schräg von Nordosten nach Südwesten.

VII. Sargons Marsch von Ušqaia-Täbriz bis zum Vansee und zurück gegen Musasir.

In der Auffassung von Sargons Zuge durch die Provinzen Sangibutu mit dem trockenen und durstigen Gau Ulḫu (= Marand)[1] Aramarilî (das Gebiet westlich der persisch-türkischen Grenze zwischen dem heutigen Orte Bazi und dem Ertscheksee, dessen Hauptort heutzutage Serai bildet, und das sich bis nahe an den Ertscheksee oder darüber hinaus erstreckt haben mag,) zu der am wogenden Meere, d. h. am Vansee, belegenen Provinz Aiadi stimme ich mit Thureau-Dangin in allem Wesentlichen überein[2].

[1]) Sargon gedenkt der Kanalisation, durch die diese Öde befruchtet worden ist. Noch heute bildet Marand, mit dem Thureau-Dangin Ulḫu mit Recht gleichsetzt, eine Oase zwischen den öden Hochebenen im Norden Azärbaidjans (Bd. I 186). Dort wurde (S. 184) die Vermutung ausgesprochen, die dortigen persischen Wasserleitungen seien aus Armenien übernommen worden. Ich nahm Anlehnung an chaldische Vorbilder an. Jetzt erweist sich, daß diese Anlagen selbst, gleich dem Menuas-Kanal (Šamyram-suy), dem Rusas-See (Kešiš-göl) und den Grundwasserleitungen in Van, geradezu aus chaldischer Zeit herrühren. Näheres in Bd. II des Reisewerks.

[2]) Für die Einzelheiten von Sargons Marsch von Serai bis in die Ebene

Dann freilich beginnen die Abweichungen (s. alsbald unter VIII S. 29 f.).

Aiadi muß die Ebene von Van umfassen, in die oder in deren nächste Nachbarschaft Sargon, welchen Weg er immer von Serai her einschlug, gelangen mußte.

Unter den Festungen der Provinz Aiadi ragen zwei auf den Bergen Arṣidu und Maḫunnia belegene Festen hervor. Die Einwohner der Provinz Aiadi fliehen in diese Festungen, die Sargon sich anzugreifen wohl hütet, der überhaupt auf Belagerungen bei diesem hastigen Einfall in Ḫaldia keineswegs eingerichtet war. Er plündert statt dessen die übrigen Städte, deren „feste Mauern“ er dem Boden gleich macht, nebst 87 Dörfern. In Wahrheit handelt es sich bei jenen Festungen um verhältnismäßig geringfügige Erhebungen, wie die Höhenangabe 4 Soß = 240 Ellen beweist. An solchen Kuppen ist in der weiteren Umgebung von Van kein Mangel. Außer Ertschek, das wohl besser außer Betracht bleibt, erinnere ich an Anzaff (Bd. II S. 38), Kaladjyk-Aralesk (S. 201) und Churkum (S. 103).

Unter den Städten von Aiadi ist eine, die als Alt-Uaiais bezeichnet wird. Das ist offenbar die Mutterstadt von Uaiais, das man demnach in nicht allzu weiter Entfernung suchen würde. Und in der Tat gelangt Sargon von der Provinz Aiadi direkt nach Uaiais. Das heißt, er marschiert diesmal durchs Haiôths-dzôr und am Chôschâb aufwärts und erreicht so in 1—2 Tagen Uaiais-Baschkalah, von wo er dann ins Gebiet Ianzû's von Naïri und zu dessen Hauptstadt Ḫubuskia, etwa Salmas-Dilman, unweit des Urmiasees gelangt, um dann auf seinem Heimwege in der geschilderten Weise von Urzana „unterbrochen“ zu werden.

Beim Verlassen von Aiadi überschreitet Sargon drei Flüsse:

von Van und die damit verknüpften Fragen s. Kap. 28 des Reisewerkes. Jedenfalls hat Sargon die Umgebung der Königsresidenz auf Toprakkalâh vorsichtig vermieden. Ich gebe hier nur auf eine der vielen Einzelangaben ein. Der Weg von der Provinz Aramarilî nach Aiadi führt nach Sargon (Z. 280) über den bewaldeten Berg Nizuku, in dem Marmor oder Marmorkalk (abantur-mi-na, s. Thureau-Dangin p. 4 n. 2) ansteht: das mag der Ağ-kirpi genannte, von einem Flüßchen durchzogene Spalt sein, der den in jenem Teile völlig aus Marmorkalk bestehenden Zimzim-dağ in seinem nordwestlichen Teile unweit des Meherkapusy durchbricht und einen natürlichen Durchzug in die Ebene von Van gewährt.

Alluria, Qallania (vgl. die gleichnamige Stadt Z. 281, 287 und Annalen Z. 119), Innâ.

Von ihnen ist einer sicher der Chôshâb, für die beiden anderen Flüsse ständen dann einerseits die übrigen von Osten her in den Vansee mündenden Wasserläufe einschließlich des aus dem Ertschek-see abfließenden Mehmedi-tschai, andererseits die linken Zuflüsse des Zab Albag, in dessen Tal Baschkalah liegt, zur Verfügung.

Die Frage, warum Sargon von Baschkalah aus nicht diesseits der Grenze gegen Urzana gezogen ist, erledigt sich durch zwei Erwägungen. Einmal war dies eine chaldische und immerhin schwierige Kriegsstraße, die in Feindesland nur mit Vorsicht und den nötigen Sicherungen hätte zurückgelegt werden können. Hauptsächlich aber war es ja von Haus gar nicht Sargons Absicht, Muṣaṣir zu bekriegen. Erst als dem siegreich heimkehrenden Assyrer der Muṣaṣiräer, als er in nächster Nachbarschaft jenseits des Kelischin vorbeizog, nicht die übliche Begrüßung über den Paß hernieder sandte (vgl. S. 141 g. E.), faßte er, wie geschildert, den Entschluß, den unbotsamen, nicht zum erstenmal aufsässigen und, wie Urzanas Schreiben zeigt, auch des Hohnes fähigen „Vasallen“, dem die ganze Freiheitsliebe und Selbständigkeit des Chaldervolkes eigen war, zu züchtigen.

VIII. Widerlegung von Thureau-Dangins Ansicht über Sargons Marsch von Van nach Muṣaṣir: Uais nicht = Bitlis.

Eine ganz andere, aber sicher irrige Anschauung hat sich Thureau-Dangin von der Lage von Uasi und dem Rückmarsche Sargons gebildet.

Er setzt, ohne nähere Begründung, Uaiais mit Bitlis gleich und richtet danach seine Interpretation der Bewegungen Sargons bis Uaiais ein, den er an der Nordseite des Vansees entlang und dann um den See herum nach Bitlis gelangen läßt. Dies führt ihn zu der Annahme, daß der Assyrerkönig mit seinem ganzen Heere einschließlich des Trosses von Bitlis nach Söört gezogen sei, von dort mit der zum Angriff auf Urzana bestimmten Sonderabteilung am Bohtan-su aufwärts über Môks und Schatach nach Merwane und Kotschanes vorgedrungen und alsdann durch das Tal des Nihail-tschai, das Giavar (oben S. 138f.), in

Muṣaṣir eingerückt sei. Das Giavar hätte danach das Zentrum von Muṣaṣir gebildet, d. h. die Stadt Muṣaṣir würde etwa in der Gegend von Dizä gelegen haben. Von dort hätte sich das Land Muṣaṣir nach Süden erstreckt und Kel-i-schin und Kel-i-gaur wären als eine Art Grenzstelen zu betrachten, die die Südgrenze des Gebietes von Muṣaṣir bezeichnet hätten.

Diese außerordentlich scharfsinnige Aufstellung gibt Muṣaṣir als Gebiet eine zwar recht weit greifende Ausdehnung, die sich aber angesichts der Tatsache, daß nur nach Norden hin, wie oben (S. 131) dargelegt, genügend Spielraum für dieses Ländchen vorhanden ist, immerhin vertreten ließe.

Gleichwohl werde ich mich ihr für die Zeit Sargons II nicht anschließen können. Das steht aber augenblicklich für mich in zweiter Linie, denn diese geographische Bestimmung des Landes Muṣaṣir ist ganz unabhängig von der Route, zu der sich Thureau-Dangin durch die Gleichsetzung von Uaiais mit Bitlis gezwungen sieht. Ins Giawar hätte Sargon auch, und wesentlich kürzer und bequemer, gelangen können, wenn er die Route Baschkalah-Dizä eingeschlagen hätte. Ich lasse daher zunächst die Frage nach der nördlichen Ausdehnung von Muṣaṣir beiseite, um zu zeigen, daß Bitlis für Uaiais nicht in Betracht kommen kann und daß die Route, die Thureau-Dangin für Sargon in Anspruch nimmt, unmöglich ist, weil sie sowohl Sargons Berichten, wie den geographischen Verhältnissen widerstreitet.

Daß die Route von Bitlis nach Söört noch heute keine Heerstraße ist, geschweige denn in alter Zeit war, und daß sie deshalb auch in umgekehrter Richtung nicht von den 10000 Griechen eingeschlagen worden ist, haben unsere Erfahrungen und meine Ausführungen (vgl. Bd. I S. 331) aufs deutlichste gezeigt. Das assyrische Hauptheer hätte, wenn es nördlich und westlich um den Vansee herumkam, eine wesentlich westlichere Route, Musch-Farkin-Hassankêf (Bd. 1 Kap. 12 und 13, vgl. Kap. 16) einschlagen müssen.

Womöglich noch undenkbarer wäre es aber, daß Sargon mit seiner immerhin beträchtlichen Sonderabteilung von mindestens etwa 2000 Truppen zu Fuß und zu Pferde von Söört am Bohtan-su aufwärts und über Môks—Schatach—Takupaß—Merwanê—

Kotschanes ins obere Zabtal vorgedrungen wäre. Abgesehen davon, daß von einer für Heeresabteilungen möglichen Verbindung zwischen Söört und Môks überhaupt nichts bekannt ist, zeigt die Beschreibung unserer Reise von Merwanê bis Môks (Bd. II Kap. 20), welche ungeheuren Schwierigkeiten selbst der einzelne oder eine Karawane von Reisenden dabei zu überwinden hat. Thureau-Dangin standen für diese Route nur Layards wenig eingehende Notizen zur Verfügung, die nur von dem Gesichtspunkte des einzelnen geschrieben sind, ohne freilich die vorhandenen Schwierigkeiten ganz zu übergehen. Wollte man aber dennoch damit rechnen, daß Sargon Hannibals Marsch über die Alpen vorweggenommen hätte, so müßte man unbedingt erwarten, daß er, der gerade diesen seinen Marsch mit der gegen Urzana detachierten Sonderabteilung so genau beschreibt, auch den schwierigsten Teil des Weges gebührend geschildert hätte. Er läßt aber seine Abteilung sofort den Berg Arsiu übersteigen und dann den großen Zab überschreiten, d. h. der ganzen ca. $1^1/_2$ Längengrade umfassenden Strecke von Söört bis Merwanê (und weiter) mit ihren ungeheuren Schwierigkeiten würde mit keiner Silbe gedacht.

Diese Einwände sind schon für sich allein entscheidend. Es treten aber noch eine ganze Anzahl anderer Gegengründe hinzu. Schon Sargons Bericht in den vorausgehenden Abschnitten steht entgegen. Er nennt sonst mit der größten Genauigkeit auch in Feindesland alle Namen der Provinzen und ihrer Gaue, so daß man die durchschnittliche Ausdehnung, namentlich der ersteren, ziemlich genau ermessen kann. Diese Genauigkeit in den Einzelheiten von Sargons Bericht verwertet Thureau-Dangin bei seiner sonst meist so glücklichen Argumentation für die Bestimmung seiner Marschroute (s. S. 145 f.). Von der Nachbarschaft des Ertscheksees um den nordöstlichen Zipfel des Vansees herum, dann am Nordufer und östlich um den See herum bis nach Bitlis wären aber eine große Anzahl von Kantonen und mehrere Provinzen zu durchziehen gewesen.

Sargon aber gelangt nach seinem Berichte, wie wir sahen, nachdem er an den Vansee gelangt ist, überhaupt in kein neues Gebiet mehr. Er kommt unmittelbar nach der Überschreitung jener drei Flüsse nach Uaiais, d. h., er befindet sich bereits auf

dem Rückzuge, dessen Einzelheiten er nicht mehr in voller Ausführlichkeit zu schildern braucht[1]. Daß die Berge Arṣidu und Maḫunnia bescheidene Kuppen sind, sahen wir schon, so können sie, die zudem dicht nebeneinander genannt werden, nicht mit den viele Tagereisen getrennten Hochgebirgsstöcken des Sipan-dagh und des Nimrûd-dagh gleichgesetzt werden, wie es bei Thureau-Dangin geschieht. Weiter soll Uaiais den Grenzfuß Urarṭus gegen Naïri-Ḫubuškia bilden. Bitlis ist aber in keiner Weise, wie jeder, der es gesehen hat, zugeben wird, als eine Grenzfeste zu bezeichnen, da es mitten in den Bergen, man kann sagen, im Herzen Armeniens eingebettet liegt, während die natürliche Grenze des armenischen Berglandes gegen Mesopotamien erheblich nach Süden zu suchen ist (Bd. I S. 504). Ferner ist es ganz ausgeschlossen, die Landschaft Ḫubuškia im Norden und Nordwesten auch nur entfernt an Bitlis heranreichen zu lassen.

Ḫubuškia dehnt sich im Osten, das wird allgemein und auch von Thureau-Dangin zugegeben, bis an den Urmiasee aus. Im Norden und Nordwesten ist die Ausdehnung zweifelhaft. „Aber sicher steht," so sagt M. Streck in seiner grundlegenden Studie über „Armenien, Kurdistan und Westpersien nach den Keilinschriften", „daß man die nördliche Grenzlinie nicht bis ins Bohtân oder gar bis ans Südufer des Vansees vorrücken darf", und noch einmal wendet sich Streck ausdrücklich gegen Sachaus Annahme: „in moderne Terminologie umgesetzt scheine Ḫubuškia ungefähr denjenigen Teil des Gebirges zu bezeichnen, der sich von dem Gau Mukus bis Rowandûz erstreckt". Streck bemerkt dazu: „also bis ans Südufer des Vansees, viel zu weit nördlich" und stimmt Billerbeck bei, der erkannt hat: nicht im Gebiete des Bohtân, sondern nur in dem des großen Zab sei Ḫubuškia zu suchen.

Also ist es völlig unmöglich, Uaiais-Uasi mit Bitlis zu identifizieren und dementsprechend den Assyrern die Route zuzuschreiben, die Thureau-Dangin für sie beansprucht. Daß Uasi und der dortige chaldische Gouverneur

---

[1]) Über die Städte und Flüsse, die Sargon bei seinem Marsche durch die Ebene von Van und auf seinem Rückweg nach Baš-qalʿah berührte, s. das Nähere im Kap. 27 des Reisewerkes.

regelmäßig in Angelegenheiten und Verwicklungen auftreten, die sich im Osten und Nordosten des chaldischen Reiches abspielen, nicht aber in solchen des Südwestens (vgl. S. 143, Näheres im Reisewerk), stimmt dazu durchaus.

Nun fragt es sich zweitens, da die Verlegung der Stadt Muṣaṣir in die Gegend von Dizä von der als unmöglich erwiesenen Route unabhängig ist (S. 148), weiter: Kann etwa dieser Teil von Thureau-Dangins Aufstellungen anerkannt, also Muṣaṣir in der Nähe des heutigen Dizä gesucht und die beiden Stelen als Grenzstelen betrachtet werden? Auch das ist zu verneinen.

Wenn man auch den Kelischin, der auf einem Passe und somit tatsächlich auf einer natürlichen Grenzscheide aufgestellt ist, in gewisser Weise als einen Markstein bezeichnen kann, so trifft das für die Stele von Topzauä, den „Kel-i-gaur“ absolut nicht zu, denn sie steht, wie wir sahen, inmitten einer chaldischen Straße, die sich in verschiedenen Richtungen, besonders nach Osten bei Borä, über ihn hinaus erstreckt. Zudem zwingen, wie wiederholt zu betonen, sowohl die örtlichen Verhältnisse (S. 131 ff.) wie der Inhalt der Inschrift dazu, Muṣaṣir in der Nachbarschaft der Stele zu suchen. So bleibt es dabei, daß Sargons Rückweg vom Vansee über Baschkala zum Urmiasee führte, daß er dann Muṣaṣir vom Kelischin her überfiel, und so in das Hochtal des Topzauä-tschai und nach Muṣaṣir gelangte, dessen Schilderung bei Sargon so genau mit den heutigen geographischen Verhältnissen übereinstimmt.

Hätte sich in der näheren Nachbarschaft der Stele von Topzauä und an der alten chaldischen Straße eine andere Örtlichkeit finden lassen, die der altheiligen Stadt Muṣaṣir einen etwas stattlicheren Raum geboten hätte, so würden wir ihr den Vorzug von jener der Stele gegenüber gelegenen Kuppe gegeben haben; sie nahezu einen Breitengrad weiter nach Norden, nach Dizä zu verlegen, ist unmöglich[1].

[1]) Die weitere Frage, ob sich das Land Muṣaṣir so weit nach Norden erstreckte, wird für die Zeit Rusas I. und Sargons II. zu verneinen, für die Salmanassars III. zu erwägen sein. Hierüber und über Sargons Rückweg von Muṣaṣir her nach Niniveh, der wahrscheinlich durchs Giavar und über Dehôk (oben S. 137 ff.) erfolgte, s. Armenien Bd. II a. a. O.

Beamte als Stifter von Götterstatuen.

Von

Bruno Meissner.

Die Tafel 47406 des British Museum (CT. XXIV, 50) hat den Scharfsinn der Assyriologen schon mehrfach in Anspruch genommen. Die Vorderseite enthält die bekannten Aufzählungen von Göttern, die mit Marduk gleichgesetzt werden. Daß hier alle hervorragenden Eigenschaften verschiedener Götter auf Marduk übertragen werden, ist zweifellos richtig, ohne daß damit allerdings ein entscheidender Schritt zum Monotheismus getan wäre. Wie hier die Mardukpriester in Babylon ihren Gott möglichst zum Alleinherscher machen wollten, haben die Priester anderer Tempel natürlich auch ihren Spezialgott behandelt. Wir besitzen in DT. 46 (BA. V, 655) einen ganz analogen, leider nicht gut erhaltenen Text, dessen Rückseite (?) einen Hymnus an *En*[*lil*] bietet, während die Vorderseite (?) viele Götternamen enthält, die mit Enlil gleichgesetzt werden; z. B.

Z. 7. (*il*)*Zag-gar-ra* = (*il*)*En-lil ša šu*[*nâti*]
Z. 9. (*il*)*Ma-da-nu* = (*il*)*En-lil mu-ki-niš*[1] *mâ*[*tâti*]
Z. 10. (*il*)*En-kur-kur-sag* = (*il*)*En-lil ṣa-bit mâtâli til-la* . . .
Z. 11. (*il*)*En-gašan-ti-la-mu* = (*il*)*En-lil ḳar-ra-du šú-pu il*[*âni*]

Z. 7. Zaggarra = Enlil der Träume
Z. 9. Madanu = Enlil, der beugt (?) die Lä[nder?]
Z. 10. Enkurkursag = Enlil, der ergreift die Länder . . .
Z. 11. Engašantilamu = Enlil, der tapfere, leuchtende unter den Gö[ttern].

---

[1]) Die Edition erscheint mir unsicher. *Madanu* ist ein Richtergott, daher erwartet man eher ein auf diese Tätigkeit hinzielendes Epitheton.

Während also in betreff der Erklärung der Vorderseite der Tafel die Ansichten wohl jetzt ziemlich ungeteilt sind, hat sich über den Sinn der Rückseite bisher noch keine Einigkeit erzielen lassen. Sie lautet in Umschrift:

. . . . . *ṣa-lam*]	(*il*)*Za-má-má*
. . . . . *ṣa-lam*	(*il*)*Na-bi-um*
(*am.*)*šaḳ-šub-bar ṣa-lam*	(*il*)*Nergal*
(*am.*)*mu-bar-ru-u ṣa-lam*	(*il*)*Ditar*
(*am.*)*za-zak-ki ṣa-lam*	(*il*)*Pa-bil-sag*

napḫar 8 ṣa-lam ilâni rabûti
m[*aḫî*]*r Bâb*[1] *Bâbili* (*KI*)
ki pi-i la-bir(!)*-šu ša-ṭir*(!) *bari*
duppi (*m*)*Kudurru mâr* (*m*)*Maš-tuk-ku*

Ungnad begnügt sich bei Greßmann, Altorient. Texte und Bilder 100 mit der Übersetzung:

[. . . . . . Bild]	Zamamas;
[. . . . .,] Bild	Nabiums;
. . . . ., Bild	Nergals;
Untersucher (?), Bild	Šulmanus;
Üppiger, Bild	Pabilsags.

Zusammen 8 Bilder der großen Götter
[. . . . .] Tor Babylons[2].
Entsprechend dem Archetypon geschrieben und kollationiert.
Tafel des Kudurru, Sohnes des Mastukku.

Frank meint (ZA. XXII, 104), daß die erwähnten „Namen von Würdenträgern oder ähnl.“ „hier als ‚Ebenbild‘ (*ṣalam*) dieses oder jenes Gottes bezeichnet würden“. „In diesem Sinne heißt es hier vom *šaḳšuppar*: (*am.*)*šaḳšuppar ṣa-lam* (*il*)*Nergal* ‚der šaḳšuppar ist das Ebenbild Nergals‘. Ähnlich noch ebenda: (*am.*) *mubarrû ṣalam* (*il*)*Di-ku-um* und (*am.*)*z*/*ṣa-z*/*ṣak-ki ṣalam* (*il*)*PA-BIL-SAG.*“

---

[1]) Hier wird ein Schreiberfehler vorliegen. Der Schreiber wollte zuerst *KÁ-DINGIR-RA-KI* schreiben, nahm dann *TIN-TIR-KI*, das andere Ideogramm für *Bâbilu*, ließ aber *KÁ* = *bâbu* stehen.

[2]) Nach der vorigen Anmerkung wird zu übersetzen sein: „Abschrift von Babylon“.

Jeremias geht in seiner Altorient. Geisteskultur 180 noch einen Schritt weiter. Er sagt: „Vor allem gilt der Priester, dessen Würde Königswürde ist, als ‚Bild der Gottheit'." und übersetzt die Unterschrift: „Im ganzen VIII (Priesterklassen) als Bilder der großen Götter."

Hehn schließt sich in der Sachaufestschrift 48 der Auffassung von Jeremias nicht an, weil „von Priesterklassen leider nichts dasteht". Er erklärt den Passus vielmehr: „Es handelt sich, soweit sich nach dem nur fragmentarisch überlieferten Texte urteilen läßt, wahrscheinlich um Namen der Bilder, die auf die besondere Tätigkeit der dargestellten Götter hinweisen. Das Determinativ *amêlu* ‚Mensch', das diesem Namen vorgesetzt ist, erklärt sich wohl daraus, daß die den Bildern beigelegten Namen gewissermaßen Berufsnamen sind."

Um zu einer richtigen Erklärung der Stelle zu kommen, wird man die Eigenschaften der erwähnten Beamten zu erklären versuchen müssen. Der *šakšubbar* wird z. B. auch auf dem Grenzstein Nebukadnezars I (Hinke, Boundary Ston. 152, V, 9) unter den Zeugen genannt: (*m. il*) *Šamaš-naṣir* (*am.*)*šak-šub-bar Bît-*[1](*m. il*)*Sin-še-me* = Šamaš-naṣir, der šak-šubbar der Stadt Bit-Sin-šeme. Er erscheint hier an erster Stelle, muß also ein hoher Beamter gewesen sein. Da ihm zuerst mehrere Zeugen folgen, die sicherlich politische, nicht kirchliche Stellen einnehmen (*amêl bâb êkalli; šakû; šakin buši*), wird der *šak-šubbar* wohl auch einen hohen Zivilbeamten bezeichnen. In einem andern Freibrief (King, Bound. Ston. 58, 17) erscheint unter den Zeugen hinter dem Gouverneur und dem Offizier wieder (*m. il*)*Kaššû-mukîn-apli mâr* (*m*)*Bazi šak-šubbar*. Daß aber *šak-šubbar* einen Zivilbeamten bezeichnet, beweist auch der Zusatz *šak-šubbar ša*[*rri*] (Clay, BE XV, 154, 41). An zwei Stellen erscheint er in Verbindung mit Wagen. Clay, BE XV, 13, 5 wird eine halbe Mine ZAG-SA, um den Wagen anzuschirren[2], dem (*m*) *Er-ba-a-tum*, dem [*ša*][3]*-ak-šub-bar* geliefert. In dem Briefe Radau, BE XVII, 1, 33a, 28 heißt es: „Mein Herr möge dem šak-šubbar

[1]) Das *bît* soll ausradiert sein; es wird aber, wie die folgenden Zeilen zeigen, auch hier verlangt.

[2]) Es wird doch wohl *a-na ṣa(!)-mad ša* (*iṣ*)*narkabti* zu lesen sein.

[3]) Oder *sa*.

befehlen, daß er mit zwei Wagen auf den Weg, wohin mein Herr befiehlt, gehe, während ich zurückgehalten werde und mit zwei Wagen die Festung meines Herrn bewache." Sonst vgl. noch Clay, Univ. Pennsylv. Bab. Sect. II, 2, 133, 26; Torczyner, Tempelrechn. 132.

Der *mubarrû* ist mir sonst unbekannt. Selbst wenn das Wort aber von dem gleichen Stamme wie *bârû* = Seher herkommen sollte, müßte *mubarrû* wahrscheinlich einen bezeichnen, „der sehen läßt". Jedenfalls ist die Eigenschaft eines Priesters für das Wort keineswegs nachgewiesen.

Der *zazakku*[1] kann allerdings im Kult Verwendung finden; vgl. Harper, Lettr. Nr. 464 Rs. 4ff.: *ina elî* (*m. il*)*Bêl-le'û* (*am.*)*za-zak-ku ša ana šarri akbûni muk lišpuru lûbiluniššu muk lillika ina* (*al*)*Aššur dullu lêpuš* = Der zazakku-Beamte Bel-le'u, in betreff dessen ich dem Könige sagte, man möge schreiben und ihn herbringen, der möge jetzt kommen und in der Stadt Assur „Kult" machen. Aber er findet auch ganz andere Verwendung. King, Bound. Ston. 58, 23 wird ein (*m. il*)*Šamaš-mudammiḳ mâr* [(*m*)]*Nûr-*(*il*) *Marduk za-za-ku* (*al*)*Kar-*(*il*)*Marduk* = Šamaš-mudammiḳ, der Sohn des Nûr-Marduk, der zazaku der Stadt Kar-Marduk mitten unter lauter Staatsbeamten (*sukkallu; bêl paḫâti*; *šâkin-ṭêmmâti*) erwähnt; ib. 77, I, 12 vermißt ein *za-za-ak-ku* (*m. il*)*Adad-šum-ib-ni* nebst einem *šâkin ṭêmi* = Geheimrat, und einem *gu-za-an-nu* der Stadt Edina ein Feld. Auf der Rückseite Z. 3 werden *šâkin ṭêmi*, *guzannu*, *bêl paḫâti* und *za-za-ak-ku* als *ḳîpût mât tâmtim* = Beamte des Seelandes zusammengefaßt. Die Form *zak-zakku* ist vermutlich nur eine Variante unseres *zazakku*. Clay, BE VIII, 1 Nr. 42, 1 wird ein (*m. il*)*Nabû-zer-ibni* (*am.*)*zak-za-ak-ku* neben einem *rab kâri* = Zollinspektor und *šaḳ šarri* = Offizier des Königs erwähnt. Also jedenfalls handelt es sich auch hier um keinen Priester, sondern um einen Zivilbeamten.

Durch diese Erwägungen wird Jeremias' Erklärung, die schon wegen der kühnen Ergänzung[2] nicht gerade wahrscheinlich war, wohl hinfällig.

---

[1]) Das Wort kommt auch als Eigenname vor; vgl. Tallqvist, Neub. Namenb. 218; ders., Assyr. Pers. nam. 247.

[2]) Jeremias hätte bei seiner Übersetzung nicht nur das Wort (Priesterklassen) einklammern müssen, sondern auch das Wort (als), da auch dafür kein Äquivalent im assyrischen Text steht.

Ebenso glaube ich aber auch Franks Erklärung abweisen zu müssen[1]; denn wenn sie richtig wäre, hätte die Unterschrift nicht lauten müssen: „Zusammen 8 Bilder der großen Götter", sondern: „Zusammen 8 Beamtenklassen sind 8 Abbilder der großen Götter."

Wenn wir von der unmißverständlichen Unterschrift ausgehen, bietet sich, wie mir scheint, als einfachste Lösung die Annahme dar, daß hier Beamte oder vielleicht ganze Beamtenklassen resp. Zünfte als Stifter von Götterbildern erscheinen. Sehr möglich ist es, daß die erwähnten Götter die Beschützer der betreffenden Beamtenkategorien resp. Zünfte waren, die ihnen die Statuen stifteten[2], wie es z. B. auch den Anschein hat, daß die *Nin-tu-kalamma* die Schutzgöttin der Schmiede war[3]. Wie also in Florenz bei Or San Michele die Zünfte je einen Pfeiler mit der Statue ihres Schutzheiligen zu schmücken hatten, die Tuchhändler mit Johannes dem Täufer, die Kürschner mit dem heiligen Jakobus, die Tischler mit dem heiligen Markus usw., so stifteten in Babylon im Marduktempel[4] die (oder der) šak-šubbar ein Bild Nergals, die (oder der) mubarrû ein Bild Ditars, die (oder der) zazakku ein Bild Pabilsags.

---

[1]) Ob die IV R. 21 Nr. 1 (B) 41 = Zimmern, BBR. Nr. 54, 41 sich findende Bemerkung *šiptu šipat (il)Marduk âšipu ṣalam (il)Marduk* mit Frank a. a. O. 104 aufgefaßt werden muß, der Beschwörer sei das Ebenbild Marduks, oder ob doch nicht vielmehr Zimmerns Übersetzung „der Beschwörer ist das Mardukbild" den Vorzug verdient, ist mir fraglich. Dagegen wird Thompson, Reports Nr. 170 Rs. 2 ff. der König zweifellos als *ṣalam (il)Marduk* = Ebenbild Marduks bezeichnet.

[2]) Das ist auch die Meinung Hehns a. a. O. 48.

[3]) S. Thureau-Dangin VAB. I, 107, XVI, 29; vgl. Boissier OLZ. 1908, 235.

[4]) Um den Marduktempel in Babylon wird es sich wohl handeln, weil die Tafel eine Abschrift aus Babel ist, und auf der Vorderseite gerade die Allmacht Marduks gezeigt wird.

Der Titel „Sohn der Gottheit“.

Von

P. Th. Paffrath.

Die babylonischen Fürsten und Könige bezeichnen nicht selten eine Gottheit als ihren Vater oder ihre Mutter. Es ist von vornherein wenig wahrscheinlich, daß damit eine wirkliche Zeugung durch die betreffende Gottheit vorgetäuscht werden sollte. Die wirkliche Mutter und noch mehr der wirkliche Vater eines solchen Königskindes werden doch nicht ihre Elternschaft dauernd verleugnet haben, hätten es nicht einmal gekonnt.

Völlig ausgeschlossen wird aber die Annahme einer solchen Fiktion durch die Tatsache, daß einzelne Fürsten verschiedene Gottheiten als ihren Vater oder ihre Mutter nennen. So heißt im Zylinder B 23, 19 des Gudea ^{d}Ninsun die Mutter dieses Fürsten von Lagaš. Daß unter den Worten: „Deine Mutter ist ^{d}Ninsun“ Gudea zu verstehen ist, ergibt sich aus den unmittelbar vorhergehenden: „Dein Gott ist ^{d}Ningišzida“. „Mein Gott“ ist nämlich der persönliche Schutzgott für seinen Schützling, den Fürsten Gudea. Der nämliche Gudea nennt sich aber auch „Kind der ^{d}Gatumdug“ auf der Statue B 2, 16f., und Statue D 1, 17f.; auf Statue F 1, 12f. aber sagt er von ihr, sie habe ihn in ihrem Heiligtum geboren. Eine andere Stelle (Zyl. A 24, 6), wonach ^{d}Bau dem Gudea Leben gibt, könnte vielleicht bildlich, von der Erhaltung der Gesundheit, verstanden werden. — Wie Gudea verschiedene Göttinnen als seine Mütter bezeichnet, so gelten ihm wenigstens zwei Gottheiten als Väter. Die erste ist ^{d}Gatumdug, die ihm nach Zylinder A 3, 6f. nicht nur Mutter, sondern zugleich auch Vater ist. Aber auch ^{d}Ningišzida, seinem persönlichen Schutzgotte, legt er Zylinder B 24, 7 diese Bezeichnung bei.

Auch Chammurapi nennt zwei Gottheiten als seine Väter, nämlich ᵈNannar auf der Gesetzesstele 2, 13ff. und 27a 41ff. und ᵈMarduk in einer semitischen Inschrift 31f. (bei King, Bd. 3 S. 187).

In gleicher Weise wird wohl nicht nur bei den angeführten, sondern bei allen Fürsten, die sich als Kinder einer Gottheit bezeichnen, die Fiktion einer leiblichen Vater- oder Mutterschaft als ausgeschlossen gelten müssen.

Wie aber ist diese Vater- oder Mutterschaft zu verstehen? Höchstwahrscheinlich handelt es sich um ein Adoptivverhältnis.

Die Worte des Eannatum auf der Geierstele V 4, 10f. sind geeignet, über diese Adoptierung der Fürsten von seiten der Gottheiten Licht zu verbreiten. Witzel[1] hat du(g)-zi(d)-da-na mu-ni-KU wohl richtig wiedergegeben durch: „Setzte ihn auf ihr heiliges Knie". Daß durch diese Zeremonie die Adoptierung erfolgte, legen verschiedene Stellen des Alten Testamentes nahe, die den Brauch der Adoptierung durch Aufnahme des zu Adoptierenden auf die Kniee erweisen.

Nach Gen. 16, 2 konnten die von einer Leibmagd dem Herrn geborenen Kinder durch die rechtmäßige Gemahlin als deren eigene Kinder adoptiert werden. Wie das geschah, erfahren wir Gen. 30, 3: Auf dem Schoße ihrer Herrin Rachel soll die Leibmagd Bilha gebären; „damit ich durch sie Kinder habe," erklärt Rachel ausdrücklich. Ob das Gebären auf dem Schoße wörtlich zu verstehen ist, bleibe dahingestellt, jedenfalls zeigt es, daß auf dem Schoße der Herrin die feierliche Annahme und Anerkennung vollzogen wurde. Noch deutlicher ist Gen. 48 das nämliche ausgedrückt. Wenn 48, 12 berichtet wird, Joseph habe seine beiden Söhne Ephraim und Manasse von den Knieen des Vaters weggenommen, so ergibt sich aus dem Zusammenhang mit Sicherheit, daß die beiden genannten Enkel des Jakob von diesem zum Zwecke der Annahme an Kindes Statt und der Gleichstellung mit seinen Söhnen auf die Kniee genommen worden waren. Ebenso scheint endlich noch Gen. 50, 23 der Text der Masoreten eine Adoption der Söhne Machirs von seiten Josephs durch die gleiche Zeremonie angeben zu wollen. Außerdem sei auf Hiob 3, 12 und Ps. 22, 11 verwiesen.

[1]) Untersuchungen über die sumerischen Verbalpräformative S. 8.

Der Vorgang wird also folgendermaßen zu denken sein. Das Fürstenkind wurde in feierlicher Zeremonie der sitzend dargestellten Gottheit auf den Schoß gelegt und so symbolisch ihr zu eigen gegeben. Von dem Augenblicke an galt die Gottheit als dessen Vater oder Mutter.

Es sei noch hingewiesen auf den Ausdruck ga zi(d)-kú-a ^{d}Nin-ḫar-sag, genährt mit heiliger Milch von ^{d}Ninḫarsag[1]. Auch hier würde man geneigt sein, an jenes Adoptivverhältnis zu denken, zumal nur Eannatum, Entemena und Lugalzaggisi sich des Ausdruckes bedienen, wenn nicht ^{d}Ninḫarsag die nin-tu(d), die Gebärerin, die Göttin der Fruchtbarkeit wäre (Gudea, Statue A 3, 5). Sie heißt ganz allgemein „Mutter der Götter" (z. B. Gudea, Statue A 3, 6) und „Mutter der Kinder (der Stadt)" (Gudea, Statue A 1, 3), und Maništusu bittet sie auf dem kreuzförmigen Monument, in des Feindes Land die Zeugung zu verhindern. Wenn kraft dieser ihrer Eigenschaft ^{d}Ninḫarsag als Mutter aller gilt, so mögen jene Worte „genährt mit heiliger Milch von ^{d}Ninḫarsag" vielleicht nur bildlich ausdrücken, daß sie dem Sprecher ihre Gunst zuwende oder ihm das Leben verlängere, worum Gudea (Statue A 3, 5ff.) sie ausdrücklich bittet. Samsuiluna könnte schon eher wieder jenes oben behandelte Adoptivverhältnis ausdrücken wollen, wenn er in einer bilinguen Inschrift 44f. (King, Bd. 3 S. 201) sie nennt „die Mutter, die mich geboren hat".

[1]) Die Stellen s. bei Paffrath, Zur Götterlehre S. 189.

Einige Bemerkungen zur altbabylonischen Geschichte.

Von

F. E. Peiser.

I.

Nach der Scheilschen Liste compt. rend. 1911 S. 606ff., vgl. meinen Aufsatz OLZ 1912 Sp. 111, Hroznýs in W. Z. K. M. 1912, war es Lugal-zag-gi-si, welcher die vorher regierende Dynastie von K i š stürzte. Lugal-zag-gi-si hat nach seinem Siege 25 Jahre regiert, um dann Sargon I. zu erliegen. Dessen Anfangsjahr als „König“ der Liste setze ich jetzt auf 2872, sieh unten II. Lugal-zag-gi-sis Regierung begann also 2897. Aber vor seinem Siege über K i š hatte er schon vieles vollbracht, wie aus seinen Inschriften hervorgeht. Mit Hilfe der Scheilschen Liste ist es möglich, einen Überblick über die damaligen Verhältnisse in Babylonien zu gewinnen; vor allem kennen wir jetzt die Namen der Könige von Kiš, die vor Lugal-zag-gi-si regierten und deren letzten er geschlagen und gestürzt haben muß. Dessen Name soll nach der Liste Na-ni-ja-aḫ gelautet haben.

Betrachten wir nun Lugal-zag-gi-sis Inschrift[1], so fällt auf, daß in ihr nichts von einem Siege über K i š steht. Aber wenn L. mit Recht von sich aussagen kann, daß ihm Ellil vom unteren Meere (Persischer Golf) bis zum oberen Meere (Mittelländisches Meer) die Wege geebnet habe, so muß die Macht des Reiches von K i š ihm zum mindesten nicht mehr hinderlich entgegen-

[1]) Vorderasiatische Bibliothek I_1 S. 152ff.

gestanden haben, als er die Inschrift verfassen ließ; andererseits wäre es denkbar, daß er Kiš aus irgend welchen Gründen schonte, ohne aber die Stadt, deren Könige noch den Titel des „Königtums" führten, selbst anzutasten. Dann würde die Inschrift vor die Eroberung von Kiš fallen, also vor 2897.

Daß Kiš schon längere Zeit keine große Macht mehr besessen haben kann, geht aus den Inschriften Lugal-ki-gub-ni-du-dus und Lugal-kisal-sis hervor, die sich Könige von Uruk und Ur nennen, und aus der Inschrift En-ša(g)-kuš-an-nas, der sich als Herr von Šumer, König des Landes, bezeichnet. Alle drei dürften in die Zeit der Dynastie von Kiš gehören; der letzte hat Beute von Kiš in Nippur geweiht; wie sie sich zeitlich zueinander verhalten, kann noch nicht sicher ausgemacht werden. Es scheint, daß sie etwas vor Uru-ka-gina von Lagaš fallen, da dieser wenigstens vorübergehend in deren Machtbereich (in Uruk) eine Weihung vollzog (s. Olive A. auf S. 44 a. a. O.) und einem Kanal von Girsu den Namen „Ningirsu ist Fürst in Nippur" beilegte (s. Kegel B, C S. 52 a. a. O.). Immerhin handelt es sich bei dem Namen des Kanals um einen ehemaligen Namen; und auch die Weihung ist so gewunden abgefaßt, daß möglicherweise auf eine Suzeränität Uru-ka-ginas unter Königen von Uruk geschlossen werden könnte, jene also teilweise mit ihm gleichzeitig sein könnten. Uru-ka-gina ist aber auch von Lugal-zag-gi-si, dem Patesi von Umma, geschlagen worden. Wenn man nun nicht annehmen will, daß in der Tontafel, welche darüber berichtet (a. a. O. S. 56ff.), mit Absicht die Titelreihe Lugal-zag-gi-sis fortgelassen ist, so würde diese Niederlage Uru-ka-ginas vor die großen Siege fallen, durch welche es ihm gelang, sich zum König von Uruk, König des Landes, zu machen. Danach würden dann die Könige Lugal-ki-gub-ni-du-du, Lugal-kisal-si und En-ša(g)-kuš-an-na etwas vor Lugal-zag-gi-si zu setzen sein[1].

Nun muß aber Lugal-zag-gi-si Kiš schließlich auch geschlagen haben, so daß er auch in den Augen der Verfasser der Scheilschen Liste der legitime Inhaber des „Königtums" wurde. Sollten darüber gar keine Inschriften vorhanden sein? Die vier Vasen-

[1]) Möglicherweise war, wie oben angedeutet, damals Lagaš den Königen von Uruk untertan, so daß seine Kriegsleiden mit den Kämpfen gegen Uruk in direkter Beziehung standen.

fragmente (a. a. O. S. 152), bei denen der Name des weihenden Königs abgebrochen ist, sprechen sämtlich von der Verheerung von K i š und müßten eigentlich jetzt, wo wir aus der Scheilschen Liste wissen, daß Lugal-zag-gi-si die Dynastie von K i š abgelöst hat, auf ihn bezogen werden.

Aber sie nennen den Namen des Königs von K i š, der niedergeworfen worden ist; und dieser scheint mit dem in der Liste genannten letzten Könige von K i š gar nicht zu stimmen. Thureau-Dangin hat ihn En-bi-iš-tar transscribiert, da er das früher als Ištar gelesene Zeichen für ein Pseudoideogramm erklärt, das in die zwei Zeichen 𒁹 resp. 𒌋 und t a r zu zerlegen sei[1]. Immerhin haben die babylonischen Gelehrten dies Pseudoideogramm als Ideogramm aufgefaßt und als Ištar erklärt, sieh C. T. XII 5 a, 26, ein Text, der zwar aus der Zeit des Artaxerxes stammt, sich aber deutlich als Abschrift einer alten, teilweise unleserlich gewordenen Vorlage ausweist. Darum halte ich es nicht für unmöglich, daß auch schon in der Zeit der ersten Dynastie die Zeichen so aufgefaßt und dann nach alter Tradition erklärt worden sind. Nun möchte ich zu erwägen geben, daß das von Thureau-Dangin b i umschriebene Zeichen auch ni gelesen werden kann. Wir erhielten dann einen Namen En-ne-Iš-tar; und es kann die Frage aufgeworfen werden, ob dieser nicht mit Na-ni-ja-aḫ zu identifizieren sein würde. En-ne und Na-ni würden wohl miteinander ausgeglichen werden können[2], wenn angenommen werden darf, daß es sich bei der Liste um eine Tradition handelt, die teilweise lautlich überliefert worden ist; dann müßte dem Ideogramm für Ištar, resp. der für ein Ideogramm angesehenen Verbindung zweier Zeichen, die lautliche Wiedergabe ja-aḫ entsprechen. Das würde besagen, daß nach der Überlieferung der Liste der Name der Göttin Ištar in K i š zur Zeit des Ausgangs der Dynastie von K i š *Jaḫ* ausgesprochen worden sei; oder umgekehrt, daß nach Auffassung des Verfassers der Liste in der Dynastie von K i š als letzter Name ein solcher erscheint, bei dem die Gottheit *Jaḫ* durch das Ideogramm für Ištar wiedergegeben ist.

[1]) Thureau-Dangin, Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne S. 62.

[2]) Vgl. z. B. die Aussprache *Isin* zur Schreibung Nisin.

Natürlich ist dieser Lösungsversuch auf der Vorstellung aufgebaut, daß die erwähnten vier Vasenfragmente auf Lugal-zag-gi-si bezogen werden müssen. Nach den bis jetzt vorliegenden Materialien halte ich dies für das wahrscheinlichste. Aber neues Material, das in kommenden Jahren wissenschaftlicher Ausgrabetätigkeit in Oheimir und Dšocha verdankt werden könnte — die türkische Regierung sollte nach ihrem Siege in Babylonien für ausgiebigen Schutz aller bekannten Ruinenstätten gegen Raubgräberei sorgen —, kann freilich die Entscheidung anders herbeiführen.

Deshalb mag auch die Frage dahingestellt bleiben, ob sich an den noch problematischen Götternamen *Jaḫ* weitere Spekulationen anknüpfen lassen.

II.

OLZ 1912 Sp. 110f. hatte ich, um das erste Jahr Sargons I. festzulegen, die Differenz zwischen einer in der Nähe von 2870 gelegenen Zahl und 709 (als dem Jahre, in welchem Sargon II. rite König von Babylon wurde) gesucht und 2869 = 2160 + 709 gefunden. Aber das *adû Nannari* bezog sich ja gerade auf die Huldigung des Westens (Meluḫḫa: Prunkinschrift 109, 110, Cypern: 145ff.). Deshalb wird das Jahr 2869 nicht als das erste Jahr Sargons I., sondern als dasjenige anzunehmen sein, in welchem, nach babylonisch-assyrischer Rechnung Sargon I. den Westen unterwarf und in Cypern seine Stele aufstellte, wie es Sargon II. dann in Nachahmung davon tat. Auf der Stele Sargons II. ist freilich *adû Nannari* fortgebrochen, aber als wahrscheinlich zu ergänzen.

Wenn dies richtig ist, so muß mit Hilfe der Chronik und der Omina versucht werden, festzustellen, um welches Jahr der Regierungszeit Sargons I. es sich handelt.

Nach der Chronik hat Sargon I. im elften Jahre den Westen unterworfen; nach den Omina im dritten Jahre. Wie ist dieser anscheinende Widerspruch aufzulösen? Eine Vergleichung von Chronik und Omina zeigt, daß in der ersten Sargons Geschichte mit dem Bericht über sein „Auftreten *ina palî Ištar*“ beginnt und mit der an das gegen Babylon verübte Unrecht angefügten Todesangabe schließt, während in den letzteren seine Babylon betreffende Maßnahme im Anfang steht, dann unter andern Angaben das „Auf-

treten *ina pali Ištar*" folgt. Beide Texte gehen gewiß auf gleiche Quellen zurück, aber da sie in der Anordnung voneinander abweichen, so muß mindestens einer Umstellungen vorgenommen haben. Hier dürfte die Chronik einem Verdacht unterliegen, denn sie ist augenscheinlich eine Zweckschrift. Der Zweck, dem sie dienen sollte, war meines Erachtens der, eine Geschichte aller Könige zu geben, welche mit Babylon (und Marduk) in Beziehung standen; sie sollte also eine Herrschergeschichte Babyloniens sein mit dem Gesichtswinkel „Babylon".

Freilich könnte eingewendet werden, daß die beiden auf Narâm-Sin bezüglichen Paragraphen nichts in dieser Richtung Deutbares bieten. Warum diese also eingefügt sind, bleibt noch unklar. Das gleiche gilt für den Paragraphen von Ura-imitti und Ellil-bani. Andererseits vermißt man nach dem Datum bei Thureau-Dangin a. a. O. S. 225 eine Erwähnung des Šar-gali-šârri. Nach dieser Richtung muß eine ausreichende Kritik noch wegen Mangels an genügenden Unterlagen unterbleiben. Darf nun trotz der Einwendungen unterstellt werden, daß der Verfasser der Chronik seinem Zweck zuliebe Umstellungen vorgenommen hat, so bleibt die zweite Frage, ob die Omina in ihrer Anordnung derjenigen ihrer Quelle gefolgt sind. Auch hier wäre ja die Annahme möglich, daß die Vorzeichen in bestimmter Weise angeordnet wurden, und daß die geschichtlichen Nachrichten dann mit ihnen umgestellt worden sind. Aber das dürfte doch unwahrscheinlich sein; denn es würde zu der Voraussetzung zwingen, daß schon sehr früh Omina und geschichtliche Tatsachen als wissenschaftliche Unterlagen zusammengebracht und als einheitliches Studienmaterial verarbeitet worden wären. Wahrscheinlicher dürfte der umgekehrte Gang der Entwicklung gewesen sein, daß nämlich der Anordnung gewisser Omina die aus Geschichtswerken[1] geschöpften Ereignisse gegenübergestellt worden sind, wobei eine oder die andere Nachricht über den Zusammenhang eines Omens mit einer Tatsache vielleicht als Überlieferungsgut eine Rolle spielte. Dann würde die Anordnung der geschichtlichen Angaben in den Omina als Ableger einer alten Quelle zu betrachten und für geschichtliche Verwendung als brauchbar zu erachten sein.

[1]) Als solche sind in erster Linie Datenlisten anzusehen, in zweiter Zusammenfassungen aus Datenlisten.

Da nun die Anordnung der Chronik mit der der Omina übereinstimmt bis auf die zwei Punkte, welche oben besprochen worden sind, so darf wohl für die alte Quelle der Omina das größere Gewicht in Anspruch genommen werden.

Betrachten wir nun die Angaben der Omina, so erhalten wir folgendes Bild:

A Zug nach Elam.

B_1 Zug nach Amurru. B_2 Eroberung der *kibrât arba'im.*

C_1 Schleifung Babylons[1]. C_2 Bau der Königsstadt neben Agadê[1].

D Dublette zu B, wiederholt als Überleitung zu E[2].

E Zweiter Zug nach Amurru[3].

F [Besiegung des Königs von Uruk][4].

G_1 Beginn des „Königtums" im *palû Ištar.* G_2 Unterwerfung des Westens, Aufstellung seiner Stelen im Westen.

H_1 Ausdehnung des *ekallu*[5] auf fünf Meilen[6]. H_2 Abfall von Untertanen

I zu Kaštubila von Kaṣalla und dessen Vernichtung.

K Abfall der Alten (senes) des ganzen Landes, Einschließung Sargons in Agade, sein Sieg.

L Sieg über Subartu.

Zu F ist folgendes zu bemerken:

Wenn nach dem Vorstehenden der Absatz der Omina [*ina palî Ištar*] *ilamma* das Jahr angibt, im welchem das „Königtum" Sargons im Sinne der Scheilschen Liste beginnt, so ist vor diesem Absatz ein Bericht über seine Besiegung des Lugal-zag-gi-si zu erwarten, falls dieser nicht ausgelassen sein sollte. Das aber ist kaum anzunehmen.

Der vorhergehende Absatz lautet mit den Ergänzungen Kings:
ša ina šêri an[nî] — — — ri-šu-šu ma-li — — — Ištar — — — — — — — u]šak-ši-du-šu ana ti-ri-[iṣ uba]ni-šu uš — — —

[1]) Sieh unten IV.

[2]) Weist wohl auf Benutzung einer Datenliste hin, wo an Stelle von C noch einmal B stand, mit Vorsetzung von uš. sa.

[3]) Lies *šanûti šanîti imḫa-aṣ.*

[4]) Sieh im Folgenden.

[5]) Entsprechend den *marî ekalli* der Chronik = befestigte Militärstation.

[6]) [cuneiform signs] wird für be-ri verschrieben sein, entsprechend KAS-GID in der Chronik.

Nach Kings Autographie scheint hinter li nach ein si gestanden zu haben, wie auch IV. R.[2] 34 als ergänzt angibt, auf welches bei King zwei aufeinanderfolgende Keile, IV R. zwei untereinanderstehende folgen. Diese letzteren Reste können zu *šarru* ergänzt werden. Dann wäre davor ein Eigenname zu erwarten. Für den Versuch einer weiteren Ergänzung empfiehlt es sich, von dem letzten erhaltenen Zeichen auszugehen. Da die Phrase *ana tiriṣ ubâništu*, welche ziemlich sicher von King nach den Resten hergestellt ist, eine Bedeutung wie „geben" für das darauffolgende Verbum verlangt, wird uš zu *ušmallî* oder *ušmallû* zu ergänzen sein. Dann wird in *ušakšidušu* das Suffix sich auf Sargon beziehen und als Subjekt ein Gott, resp. 2 Götter, anzunehmen sein. Ich möchte danach als Subjekt Ištar [u Sin bêlêšu] am Schluß der Zeile vermuten. Vor *ušakšidûšu*, wie nun zu lesen sein wird, haben am Anfang der Zeile einige Zeichen gestanden; man wird auf [*ina kakkî*] raten dürfen. Im Anfang des Paragraphen muß dann das Objekt zu *ušakšidûšu* gestanden haben. Das könnte etwas Konkretes, wie eine Stadt, oder etwas Abstraktes, wie Herrschaft, Königtum, gewesen sein. Unter den gegebenen Voraussetzungen würde ich also ergänzen;

[šarrût] Ri-šu-šu-ma-li-si š[ar Uruk] Ištar[u Sin bêlêšu]
(ina kakkî u]šakšidûšu ana tiriṣ ubânišu uš[mallû].
(Sargon, welchem unter diesem Vorzeichen) das Königtum
des Rišu-šuma-lisi, des Königs von Uruk, Ištar und Sin,
seine Herren,
mit den Waffen erobern ließen, in seine Faust gaben.

Dann würde der sumerische Name des besiegten Königs (Lugal-zag-gisi) in dem Omentext in einer akkadischen Übersetzung vorliegen.

Vergleichen wir nun die Angaben der Chronik, so entspricht in ihr die Angabe vom Überschreiten des Ostmeeres A der Omina, die Eroberung des Westens G, die Angabe über die Militärstation H_1, der Zug nach Kaṣalla I, die Einschließung Sargons in Agade K, der Sieg über Subartu L, während der Bericht über Sargons Ende im Text der Omina fehlt.

Die Abweichuug in der Anordnung von G_1 und C_1 ist oben besprochen. Es bleibt also nur noch die Differenz in der Zahlangabe von G_2 aufzuklären.

Wenn nach den Omina die völlige[1] Unterwerfung des Westens im dritten Jahr erfolgt sein soll, so kann sich dies nicht auf die Gesamtregierung Sargons beziehen. Deshalb nahm wohl Winckler irrig, wie wir sehen werden, an, daß die Angabe sich auf die Dauer des Eroberungszuges im Westen bezogen habe. Wenn dagegen die Chronik die völlige Unterwerfung des Westens in das elfte Jahr setzt, dann wird gegen diese Angabe nichts einzuwenden sein. Wie aber sind beide Zahlen auszugleichen? Ich glaube, der Schluß liegt nahe, daß die Chronik das elfte Jahr als solches der Gesamtregierung Sargons als König von Agade rechnet, die Omina das dritte Jahr als solches der Regierung Sargons über „das Königtum" im Sinne der Liste Scheils, also nach der Besiegung des Lugal-zag-gisi. Diese würde danach in das achte Jahr von Sargons Regierung über Agade fallen.

Nehmen wir nun an, daß Sargons II. Gelehrte den Anfang der Aera Sins = dem elften Jahre Sargons von Agade, also = dem Jahre berechnet haben, wo er den Westen unterworfen hatte also = dem Jahre 2869, dann wäre das erste Jahr Sargons im Sinne des „Königtums" der Scheilschen Liste = 2872. Dies Jahr muß von nun an als fester chronologischer Punkt betrachtet werden, von dem die Liste nach oben und unten zu rechnen ist.

Das Bild, welches wir für Sargons I. Geschichte gewinnen, sieht also folgendermaßen aus:

palû Ištar

2880 Sargon wird König von Agade.
Zug nach Amurru.
Eroberung der *kibrât arba'im*.
Schleifung Babylons.
Bau der Königstadt neben Agade[2].
Zweiter Zug nach Amurru.
Besiegung des Lugal-zag-gisi.
2872 Sargon König des „Königtums"[3].
Besiegung des Westens.

---

[1]) So mit Winckler zu ergänzen.

[2]) Sollte dieser Bau einer Schwesterstadt etwas besonderes bedeuten, wie bei Babylon und Dûrilu? Vgl. auch Tukulti-Ninibs Bau neben Ašur.

[3]) Über die Bedeutung dieses Terminus sieh III.

palû Nannari
2869 Aufstellung der Stelen.
Gründung des Militärlagers.
Aufstand und Abfall zu Kaštubila von Kaṣalla und dessen Vernichtung.
Abfall der senes des Landes. Einschließung Sargons, sein Sieg.
Sieg über Subartu.

Aus dieser Zusammenstellung geht nun auch klar hervor, daß der Ausdruck *ina pali Ištar ilamma* durchaus richtig angewandt ist. Der Beginn von Sargons „Königtum" fiel eben noch innerhalb des *palû Ištar*. Dadurch wird auch der Versuch Weidners OLZ 1913 Sp. 534, der am Schluß seines Aufsatzes das Verhältnis von Sargons Auftreten zum *palû Ištar* selbst richtig beobachtet hat, als irrig erwiesen. Es wird vielmehr anzunehmen sein, daß die babylonischen Gelehrten die großen Zusammenhänge ihrer geschichtlichen Vergangenheit sich derart zurechtlegten, daß Perioden, die unter Göttergebot standen, sich ablösten[1].

III.

Die Scheilsche Liste führt nicht bloß Dynastien, sondern auch eine Einzelregierung, die des Lugal-zag-gisi, auf; aber diese Einzelregierung wird genau so behandelt, wie die Dynastien. Das Wesentliche für die Teilung der Abschnitte ist also die Residenz der Könige, das ist Akšak, Kiš, Uruk, Agade, Uruk. Am Schluß aber gelangte das „Königtum" an das Volk von Gutium. Das damit die Liste abbricht, dürfte also kein Zufall sein[2]. Es wird interessant sein, aus hoffentlich noch zu Tage kommenden weiteren Funden zu ersehen, wie die babylonischen Historiker die Gutiumzeit selbst und die sich ihr unmittelbar anschließende Zeit verarbeitet haben.

Was ist nun mit dem „Königtum" gemeint? Die Beherrschung von Akšak oder Kiš oder Uruk gewiß nicht. Dagegen spricht

---

[1]) Immerhin wäre es auch denkbar, daß die einzelnen Perioden ohne Rücksicht aufeinander aufgestellt waren. Etwas Klarheit kann durch einen Versuch gewonnen werden, das System des Berosos zu rekonstruieren, was hier aber zu weit führen würde.

[2]) Denkbar wäre, daß dem Verfertiger der Liste eine Anschauung bekannt war, welche die Zeit der Gutium als „königslose" auffaßte.

das zeitliche Verhältnis des Lugal-zag-gisi zu den letzten Königen von Kiš und zu Sargon (sieh oben). Eine Vorstellung, die den Begriff von Gesamtbabylonien enthielt, ist auch nicht anzunehmen; das würde wohl in irgendeiner besonderen Form ausgedrückt worden sein. So bleibt nur die Möglichkeit, daß es sich um ein an einen religiösen Mittelpunkt sich anschließendes Königtum handelt, und daß dieser Mittelpunkt, sei es ein Tempelbezirk oder ein Ort, als selbstverständlich bekannt, nicht genannt wurde. Selbstverständlich war aber die vorausgesetzte Kenntnis nur innerhalb dieses Mittelpunkts, wie man im 15. und 16. Jahrhundert in deutschen Reichsstädten vom „Reich" sprach und das römische Reich deutscher Nation meinte. Dann ist anzunehmen, daß die Liste von einem Gelehrten verfaßt worden ist, der in diesem Mittelpunkt lebte und sie mit Beziehung auf ihn aufstellte, und zwar auf Grund von Quellen, die in erster Linie als Daten und Datenlisten angesehen werden dürfen.

Nun soll die Tafel aus Oheimir stammen; das würde also doch für Kiš sprechen. Aber dagegen ist wohl weiter einzuwenden, daß Kiš in ihr genau gleich mit den andern Städten behandelt wird. Deshalb möchte ich an das mit Kiš in Verbindung genannte Ḫarsag-kalama denken. Dann gewinnt die Stelle der Platteninschrift von Nimrud Nr. 1_{16} (Rost, Tiglatpileser III. S. 44) verglichen mit der Tontafelinschrift 11 (Rost a. a. O. S. 56) neue Bedeutung. Während in der letzteren von den Opfern in den Städten Sippar, Nippur, Babil, Barsip, Kûtu, Kiš, Dilbat und Uruk die Rede ist, nennt die erstere an der entsprechenden Stelle nur Ḫarsag-kalama. Die Aufzählung der Götter ist im Wesentlichen gleich, nur hat die erstere ein Plus, nämlich die assyrischen Götter *Aššur*, *Šeru'a* und außerdem *Nanâ belit Babili*. Vgl. hierzu Hommel, Grundriß I S. 339. Beachtenswert ist nun, daß Tiglatpileser sich in der Platteninschrift Nr. 1 nicht *šar Babili* nennt, wie in Nr. 2, und wie Rost nach DT_3 in der Tontafelinschrift wohl richtig ergänzt hat.

Hiernach halte ich mich zu dem Schlusse berechtigt, daß der Besitz von Ḫarsag-kalama das legitime Anrecht auf einen Titel gewährte, für welchen in ältester Zeit wohl eine reale Machtunterlage vorhanden war, welche gewiß einen großen Teil Babyloniens umfaßte. Die Tradition darüber ist sicher in dem Tempel

Ḫarsag-kalamas eifrig gepflegt worden und hat sich lebendig erhalten, wie die Inschrift Tiglatpilesers IV. erweist. Nach der Angabe in der Platteninschrift Nr. 1 handelt es sich um das Aramuland von Dûr Kurigalzu und Sippar an bis zum Uknû am persischen Meerbusen sowie um das Kalduland, aber ohne Babylon und die andern Städte, wie Ur u. a. m. Dagegen fällt die Nennung von Nippur als eines terminus auf. Der Wortlaut ist nicht ganz klar: *ultu Dûr-kurigalzi Sippar ša Šamaš Pazitu ša* ^{amelu} *Dun[anu] adi Nippur* ^{amelu} *Itu'* ^{amelu} *Rubu'* ^{mâtu} *Aramu kališunu ša šiddi* ^{nâru} *Idiglat* ^{nâru} *Surapi adî* ^{nâru} *Uknû ša âḫ tamtim šapliti abêl.* Die umfangreiche Aufzählung der Tonplatteninschrift zeigt, daß es sich um die Aramäer nicht bloß außerhalb der babylonischen Städte, sondern auch um solche handelt, welche in ihnen waren. So wird der Prozeß der Aramaisierung der babylonischen Städte hier in seinem Fortgange zu beobachten sein, der vorgeschritten sich an der politisch entsprechenden Stelle zu Sanheribs Zeit in dessen Prismainschrift I 34 ff. findet. Danach würde anzunehmen sein, daß dieser Prozeß von Norden und Osten her vor Tiglatpilesers IV. Zeit begonnen hat und allmählich auch im Süden und Westen Fortschritte machte. Für unsere Zwecke genügt die Feststellung, daß nach alter Tradition *Ḫarsag-kalama* als Metropolis eines Gebietes angesehen werden konnte, welches zur Zeit Tiglatpilesers IV. als Aramuland und Kalduland bezeichnet wurde.

Wenn freilich die in den Daten von Suabu und Sumulailu sich findenden Angaben über Kiš als Zeichen des Übergangs der *šarrûtu* auf Babylon gedeutet werden müßten, was möglich, aber nicht unbedingt nötig ist, so würde dies doch für die Ansetzung von Kiš als Zentrum sprechen. Aber selbst hierbei würde Ḫarsag-kalama in Frage kommen, da es die Schwesterstadt von Kiš war und mit letzterer zusammengehörte wie Deri und Dûrilu, Babil und Barsip.

Zuletzt wäre noch zu erwägen, ob und wie etwa das „Königtum“ der Scheilschen Liste mit der *šarrût Kiš(šati)* zusammenhing, welche Winckler MVAG 1913 H. 4 S. 68 ff. postuliert hat. Identisch können beide nicht gewesen sein. Dagegen können sie ursprünglich nacheinander und dann als Titel nebeneinander bestanden haben. In welcher Weise das aber sich entwickelt haben mag, ist mit dem vorläufig vorliegenden Material nicht festzustellen.

IV.

Die assyrische Phrase *emid* hat wohl alle Assyriologen geärgert, die sich mit historischen Texten befaßten. Zuerst hat Winckler den Weg zur Enträtselung der richtigen Bedeutung erschlossen, als er sie AOF. I S. 105 mit „er starb“ wiedergab. Zweifelhaft blieb die Lesung. Versuche, als *šadâšu* oder als *šadûšu* zu deuten, schienen nicht zum Ziele zu führen. Eine Lösung der Schwierigkeit dürfte durch eine richtige Erklärung einer anderen schwierigen Stelle geboten werden, nämlich des Schlußparagraphen in der Sargon I. behandelnden Chronik. Dieser lautet bei King, Chronicles usw. 8f.:

e-pi-ir e-si-e ša Bâbili^{ki} is-suḫ-ma
i-te-e A-ga-de^{ki} gab-ri Bâbili^{ki} i-pu-uš
a-na marušta i-pu-šu bêlu rabû^{u} ^{ilu}Marduk i-gu-ug-ma
ina ḫu-šaḫ-ḫu nišê^{mes}-šu ig-mu-ur
ul-tu ṣi-it ^{ilu}Šamši^{si} a-di e-rib ^{ilu}Šamši^{si}
ik-ki-ru-šu-ma la ṣa-la-la i-mi-id-[su].

King übersetzt dies:

the soil from the trenches of Babylon he removed,
and the boundaries of Agade he made like those of Babylon
But because of the evil which he had committed the great lord Marduk was angry,
and he destroyed his people by famine.
From the rising of the Sun unto the setting of the Sun
they opposed him and gave [him] no rest.

Hierzu ist zu bemerken, daß *esê* kaum als Gräben übersetzt werden kann; die Parallele der Omina ʻeprê ša šal-la bâb GIN-NA ist zwar auch nicht ganz klar; aber sie weist doch wohl darauf hin, daß die Erdmassen eines zum Schutze bestimmten Bauwerks entfernt worden sind; also wäre zu übersetzen: Die Erdmassen der Schutzwerke Babylons entfernte er.

Die zweite Zeile besagt: An der Seite von Agade baute er eine Rivalin von Babylon. In der letzten Zeile kann *imid*[*su*] nicht dasselbe Subjekt haben wie *ikkirûšuma*, der Satz muß also anders gefaßt werden. *imidsu* bedeutet: er legte ihm auf; dazu kann nur Marduk Subjekt gewesen sein; das Vorhergehende war also ein subordinierter Zwischensatz: so daß sie von Aufgang bis Unter-

gang der Sonne von ihm abfielen. Objekt zu *imidsu* ist dann das, was Marduk Sargon auferlegte, *la ṣalala*. Aufschluß über des letzteren Wortes Bedeutung gibt Ašurb. Rassam Cyl. Col. VI 74, 75, sieh Jensens Übersetzung in KB II 206 ff.: „Ihre Gebeine nahm ich [mit] nach Assyrien, ihren Geistern legte ich Ruhelosigkeit auf und verwehrte ihnen Speisung und Wasserspendung". Es ist also zu übersetzen: „und er (Marduk) legte ihm Ruhelosigkeit auf". Der Sinn muß sein: er starb und blieb unbegraben, so daß sein Geist nicht zur Ruhe kam. Dann dürfte *la ṣalala imidsu* eine genaue Parallele zu 𒆳 𒋗 *emid* sein. In den ersten beiden Zeichen steckt also ein Wort, welches den Zustand des nicht richtig Begrabenseins wiedergibt. Was nicht richtig begraben wird, ist verwesendes Aas, und dieses nach Gilgameš Taf. XI 170, 175 (= Jensen in KB VI 240 ff. und dazu die Anmerkung S. 504) = *karašu*. Der Zustand von *karašu* würde, wie *nuḫšu* zu *naḫāšu*, eine Form *kuršu* voraussetzen lassen. Es liegt also nahe, zu transskribieren Sanh. II 37 kur-šu emid, Ašurb. Rassam II 87 e-me-du kur-šu, beidemal im Sinne von: ich verdammte sie dazu, unbestattet liegen zu bleiben. Die Verwendung von 𒆳 für kur könnte freilich anstößig erscheinen; ich glaube aber, daß das Wort alt ist und früh versteinte, so daß 𒆳 𒋗 fast als Ideogramm empfunden worden ist; daraus erklärt sich dann auch das Fehlen des Suffixes bei den beiden Verbalformen.

Nachträglich sehe ich bei Thureau-Dangin, Rev. d'Ass. X 97, daß an der Stelle bei Nbk I, welche er so ingeniös auf *Hulteludiš* gedeutet hat, die von mir i-te-zis mâti-šu, von Winckler i-té-mid MAT-šu umschriebene Gruppe schon von King (Boundary stones p. 33) i-te-mid kur-šu, wobei er wohl Delitzsch, Assyr. Lesestücke[4], sub voce *karâšu*, folgt, gelesen worden ist. King übersetzt: destruction overtook him; natürlich ist auch hier zu übersetzen: Den Ḫultelutiš, den König von Elam, verdammte er dazu, unbestattet liegen zu bleiben.

Zwei Punkte scheinen allerdings gegen die obige Erklärung zu sprechen: 1. Die von Streck Assurb. II S. 181 aus der Stierinschrift Sanheribs beigebrachte Variante Kúr da-šu, die er nach seiner Umschreibungsart als šadâ^{da}-šu wiedergeben müßte. 2. Die von Winckler mitgeteilte Stelle des Boghazköitexts MDOG Nr. 35

S. 43, wo HAR-SAG i-mi-id steht. Wegen 2. hat Delitzsch wohl seine sich der oben gegebenen Erklärung nähernde Auffassung wieder fallen lassen.

Die Schreibung šadâ^{da}-šu ist auffällig; nach assyrischer Orthographie und Grammatik sollte man *šadûšu*, geschrieben 𒆳-uš-šu, oder höchstens *šadîšu*, geschrieben 𒆳-i-šu, erwarten; wenn aber selbst der Akkusativvokal *a* hier noch anzunehmen sein sollte, wäre die Form wohl 𒆳-a-šu geschrieben worden, vgl. BAR-u = *aḫû*, BAL-a = *palâ*, BAL-ú-ka = *palûka*, GAL-a = *rabû*. Freilich kommen gerade bei Sanherib Schreibungen vor, sieh Delitzsch HW sub voce *šadû*, wie 𒆳-di-e das also šadê$^{di-e}$, und 𒆳-di-i, das šadê$^{di-i}$ zu umschreiben wäre, so daß auch für den Akkusativ mindestens šadâ$^{da-a}$-šu zu erwarten wäre. Aber andererseits liegen Fälle bei Asarhaddon vor, wo anscheinend šadî^{di} umschrieben werden soll; doch sind gerade diese Stellen nicht ganz sicher, da es sich vielleicht um ein Ideogramm 𒆳𒁲 mit der Bedeutung Steinbruch o. ä. handeln könnte. Die Zeichengruppe 𒆳 𒁕 𒋗 ist also mindestens verdächtig und verlangt selbst erst eine Klärung.

Die Boghaz-köi-Stelle ist von Winckler gewiß richtig dahin gedeutet worden, daß es sich um das Ende des Subbiluliuma handelt; aber seine Erklärung der Phrase als: „er gelangte auf den Berg, den Gipfel = starb“ scheint mir nicht befriedigend; das ist eine aus unseren Vorstellungen auf jenes Gebiet übertragene Begriffsentwicklung. Hommel, dem ich meine Erklärung der Chronikstelle mitgeteilt hatte, möchte nunmehr nicht eine Parellele, sondern einen Gegensatz zu ihr in der Phrase 𒆳 𒋗 *emid* sehen und erklärt die Boghaz-köi-Stelle sehr ansprechend: er hat seinen Grabhügel bekommen. Wenn auf Grund der Sanheribstelle überall *šadâšu* gelesen werden muß, so würde dies wohl die beste Lösung sein. Nun scheint mir aber die Nebukadnezarstelle hiergegen zu sprechen. In der Kampfschilderung paßt die Bemerkung, daß „Ḫutelutiš“ rite begraben wird, möglichst schlecht hinein. Hier würde gerade eine Notiz, daß er unbestattet liegen blieb, viel eher der schwungvollen Erzählung gerecht werden. Damit, und in der Erwägung, daß die Sanheribstelle doch nicht ganz einwandfrei ist, glaube ich, die Berechtigung zu gewinnen,

meine Erklärung für die babylonisch-assyrische Literatur aufrecht zu erhalten. Dann ist die Boghaz-köi-Stelle als eigenartiges Produkt der hettitischen Literatur zu betrachten, wobei von dem Schreiber angenommen werden muß, daß er einer falschen Deutung des als Ideogramm aufgefaßten Zeichens [cuneiform sign] und damit einem Mißverständnis über den Sinn der Phrase unterlag. Diese Annahme wird dadurch erleichtert, daß die Sitte der Grabhügel zwar nicht in Babylonien und Assyrien, aber in Kleinasien belegt ist, also in der Nähe des Hettitergebietes. Sollte danach weiter angenommen werden dürfen, daß wenigstens einige der zahlreichen tumuli auf Hettiter zurückgehen? Hier baut sich wieder eine neue Aufgabe für die Friedenszeit vor unseren Augen auf.

Eine Götterliste für den Schulgebrauch.

Von

Otto Schroeder.

Mit einer Abbildung.

Wissenschaft um ihrer selbst willen zu treiben, ist wohl nie einem Orientalen des Altertums eingefallen, vielmehr pflegte er sie stets nur eines praktischen Interesses halber. Einem solchen verdanken auch die für uns so wertvollen keilinschriftlichen Götterlisten ihre Entstehung. Der bunten Mannigfaltigkeit von Göttern und Göttinnen aller Art und jeden Ranges stand der angehende assyrische oder babylonische Priester gewiß genau so ratlos gegenüber, wie wir es oft genug tun; ohne Anleitung sich durch dieses riesenhafte Pantheon hindurchzufinden, mußte ihm eine fast unlösbare Aufgabe dünken. Er bedurfte dringend eines Führers oder Handbuchs, in dem er über die Götterfamilien, die vielen verschiedenen Namen jeder einzelnen Gottheit usw. Auskunft suchen und auch bequem finden konnte. Wir kennen eine Reihe solcher Handbücher, am besten jenes, das den Titel „*AN* = ^{ilu}*Anum*“ führte und, wie sein vom Anfang des Werkes hergenommener Titel zeigt, letzten Endes auf die Theologen der Stadt Anus, Uruk, zurückgeht.

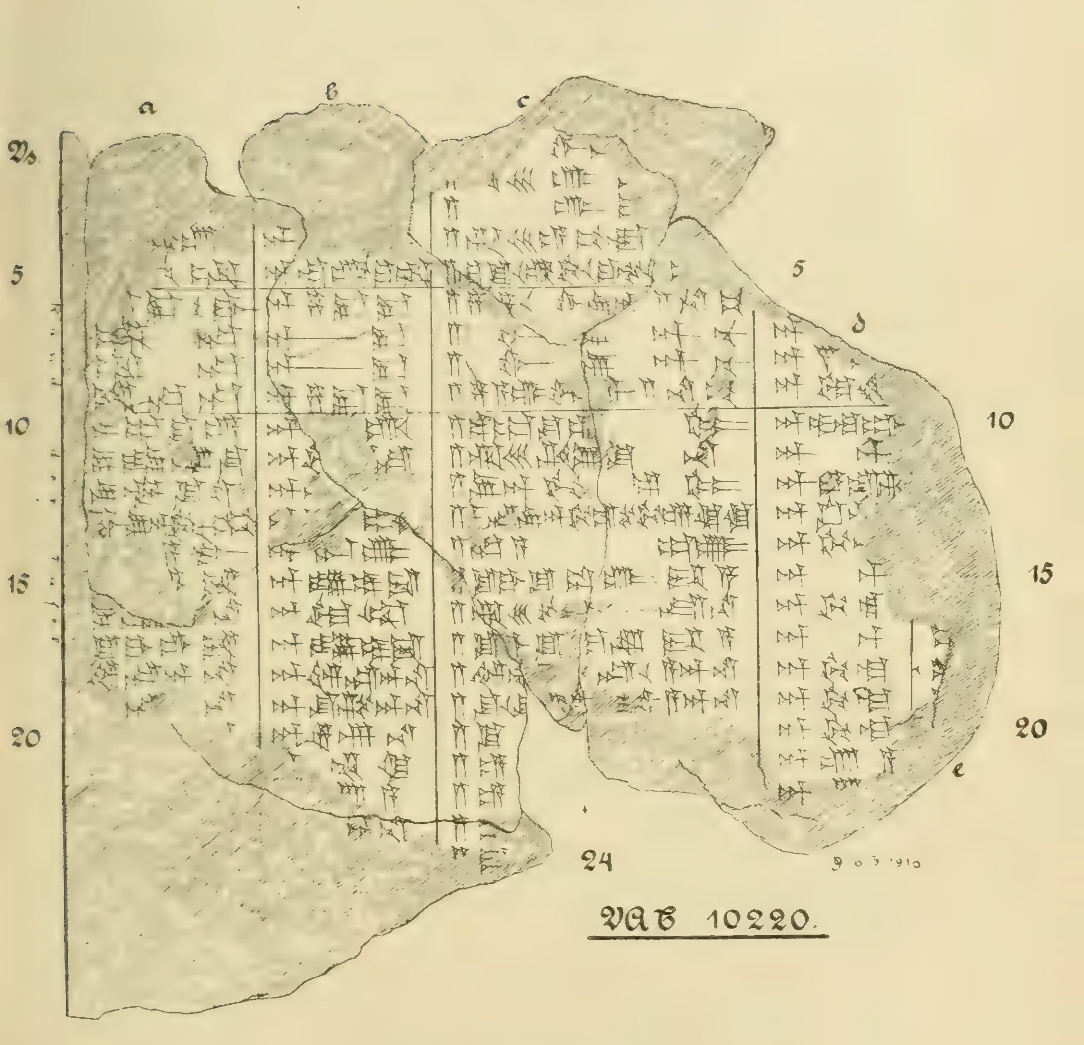
Der „Name“ galt im Orient von jeher als etwas außerordentlich Wichtiges; Name und Benanntes sind untrennbar und in gewissem Sinne wesenseins; denn bekanntlich hat derjenige Herrschaft über eine Person oder Sache, der deren Namen zu nennen vermag. — Entsprechend der Herkunft der babylonischen Religion trägt in ihr gar vieles sumerische Namen; ihnen begegnet man im Kultus auf Schritt und Tritt, vor allem aber sind eine große Anzahl Götternamen sumerisch. Im Kultus der Babylonier und

Assyrer spielte somit das Sumerische etwa die gleiche Rolle wie das Lateinische in der katholischen Kirche. Es war daher nötig, daß der Priester Sumerisch konnte; die Anfangsgründe dieser altheiligen Sprache konnte er sich aber am besten und leichtesten mit Hilfe der Götternamen aneignen. Ein aus Assur stammendes Tontafelbruchstück im Besitze der Vorderasiatischen Abteilung der Königlichen Museen zu Berlin liefert uns den Beweis, daß Götterlisten tatsächlich beim sumerischen Leseunterricht benutzt wurden. Meinem verehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Delitzsch, spreche ich auch an dieser Stelle dafür meinen herzlichsten Dank aus, daß er mir mit gewohnter Liebenswürdigkeit erlaubte, in der seinem ersten und ältesten Schüler gewidmeten Festschrift diesen ältesten Vorläufer aller „sumerischen Lesestücke" zu veröffentlichen.

Das Fragment, der Überrest einer recht großen Tafel von hellziegelroter Färbung, hat die Museumsnummer VAT 10220. Seine Oberfläche ist leider sehr zermürbt und auf einer Seite völlig abgeplatzt; die erhaltene Seite zeigt Schriftzüge von nicht ganz 2 mm Höhe. Das Stück ist 99 mm hoch, 97 mm breit und am Tafelrande 28 mm dick.

Zu erkennen sind Reste von mindestens fünf nebeneinandergeordneten Spalten. Die Hauptspalte ist die zweite (b), welche das Ideogramm des Götternamens enthält; seine Aussprache teilt die voraufgehende Spalte (a) mit, während Spalte 3 (c) das Ideogramm buchstabiert. Die vierte Spalte (d) setzt das in Spalte 2 genannte Ideogramm einem bekannteren Götternamen gleich; so lernen wir z. B., daß *Ninsun* (b) mit *Gula* (d), *Ilba* (b) mit *Šamaš* (d) gleichzusetzen ist. Von einer fünften Spalte (e) sind nur ganz geringe, nicht mehr erkennbare Zeichenspuren erhalten. Vermutlich wurde hier eine Erläuterung zur vierten Spalte gegeben, aus der hervorging, wann *Šamaš* als *Ilba*, *Gula* als *Ninsun* bezeichnet werden durfte. — Zur Erläuterung diene Zeile 17; diese besagt, daß das Ideogramm *dingir* *Lugal. Tur. Da* (b) die Lesung *lu-gal-mar-da* hat (a) und als *digir lugallu maru dā* buchstabiert wird (c); ferner, daß *Lugalmarda* mit *Ninib* gleichzusetzen ist (d), wenn bei *Ninib* eine bestimmte, in Spalte (e) genannte Eigenschaft oder Tätigkeit ins Auge gefaßt wird.

Ich gebe den Text in Kopie und Umschrift und lasse darauf einige kurze Anmerkungen folgen.



Eine Götterliste für den Schulgebrauch.

Umschrift[1]):

	a	b	c	d
Vs.	[. . . . .]	[dingir . . . .]	„ [?] pi-[. . . . .]	[ilu . . . . . .]
	[. . . . .]	[dingir NIN . . . .]	„ [ri-eš ú-?[. . . . .]	[ilu . . . . . .]
	[. . . . .]	[dingir . . . .]	„ ú-?[. . . . .]	[ilu . . . . .]
	[ni-in-] ê-[kal]	dingir [NIN. Ê. GAL]	„ ri-eš-e bi-tu [gal-lu]	[ilu . . . . .]
	[la-]gam-al	dingir La-ga-ma-al	„ la-lu-u ga-gu-u ma-mu-u a[l-lu]	[ilu . . . . .]
	[za-ma]l-mal { gal	dingir Za-MAL. MAL	„ za-a-u pi-sa-an min-na-bi	ilu [. . . . . .
	il-ba	dingir MAL	„ pi-sa-an-nu	ilu [Ša-maš]
	al-ba	dingir MAL	„ pi-sa-an-nu	ilu Ša-maš]
	il-ba-ba	dingir Za-MAL. MAL	„ za-a-ú pi-sa-an min-na-bi	ilu Nin-sag
	pa-ap-šú-kal	dingir [Pap-]sukal	„ pa-ap šú-kal- lum	ilu I-la ab-r[at]
	ni-in-gìr-šú	dingir Ni[n-gìr-]su	„ ri-eš gi-ir šú-nu	ilu Ninib
	sa-ak-ku-ud	dingir [Sak-kud]	„ sa-an-gu si-lum	ilu E-la-lak(?)
	pi-sa-an-gu-nu-ku_	dingir [MES. SAG. UNU. KI]	„ me-su sa-an-gu iš-še-gu-nu-ki-ki	ilu LAGAB- ?
	[ba-] a-bu	dingir Ba-ú	„ ba-a- ab-ú	ilu Gu-l[a]
	[lu-gal-m]ar-da	dingir Lugal-TUR-da	„ lu-gal-lu du-ú da-a	ilu Ninib
	ni-in-su-[na	dingir Nin-sun	„ ri-eš-še su-na	ilu Gu-la
	lu-gal-mar-da	dingir Lugal-TUR-da	„ lu-gal-lu ma-ru da-a	ilu Ninib
	im-zu-an-na	dingir Im-zu-an-na	„ im-m[u-u] zu-u a-an-na	ilu Gu-la
	[šú-] zu [illegible]-[an-]na	dingir Šú-zi-an-na	„ šú-u-šú zi-i-pi a-an-na	ilu Gu-la
	[ku-nu-un-]na	dingir AZAG-nun-na	„ ku [. . . nu-un na-nu-u	ilu Gu-la
	[. . . . .]	[din[g]ir] En-ki	„ e -[nu ki-ku-u	ilu Ê-a
	[. . . . . .]	[dingir Ê-a	„ e . . .]	ilu Ê-[a
	[. . . . .]	[dingir . . . . . .]-an-na	„ ? . . . .]	[ilu . .
	[.	[. . . . .]	„ ma [. . . . .]	[ilu . . . .]

[1]) Die Umschriftweise schließt sich an S t r e c k s für die VAB ausgearbeitete „Silben- und Ideogrammliste“ an.

Anmerkungen.

Z. 1—3. Die ersten drei Zeilen unsrer Tafel sind hoffnungslos verstümmelt. — In Zeile 2 Spalte b stand ein mit *NIN* beginnender Göttername, wie die Reste der Buchstabierung in Spalte c erkennen lassen; dort ist nämlich zu ergänzen:

[𒀭 (d. i. *di-gi-ir*) *ri-*]*eš* . . . . . .

Zu *di-gi-ir* vgl. Chr. S. 13[1]. — *ri-eš*, auch mit Vokalverlängerung *e*, also *ri-eš-(š)e*, ist, wie Z. 4, 11, 16 lehrt, der Buchstabenname des Zeichens *NIN*; bisher war nur der Name *e-ri-eš* (s. Chr. S. 12) bekannt, der auch zugleich eine Aussprache des Zeichens angibt. Von dem Lesewert *ereš* für das Zeichen *NIN* gab zuerst der Amarnafund Kunde, indem er den Namen der Göttin *NIN-ki-gal* syllabisch durch *E-ri-eš-ki-ga-a-al* oder ähnlich wiedergab. Vgl. Knudtzon, VAB II Nr. 357, 2 (Varianten: 52. 54, bzw. 77); Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 204 unter I *nin* A. Unser Text bewahrt uns vor dem Irrtum, als ob in allen Götternamen *NIN* den Lesewert *ereš* hätte; denn Z. 11 und 16 lesen wir die Ausspracheangaben *Ni-in-gir-šú* und *Ni-in-su-na*.

Z. 4 enthält einen mit *NIN* beginnenden Götternamen. Die Buchstabierung (*digir*) *ri-eš-e bi-tu* [usw.] legt einen Namen wie *Nin-ê-*[*gal*] od. dgl. nahe; denn das mit *bi-tu* buchstabierte Zeichen ist *Ê*. Vgl. Br. 6234 f. Chr. S. 7.

Z. 5. *Lagamal;* s. D 1790.

Z. 6—9 gehören, wie die Trennungslinien zeigen, zusammen. — Z. 7 und 8 lehren, daß das Ideogramm *dingir* *PISAN* (Br. 12714) nicht nur *Il-ba* (so D 1546), sondern auch *Al-ba* gelesen werden kann, und in beiden Lesarten eine Erscheinungsform des *Šamaš* bezeichnet. — Von besonderem Interesse sind die Z. 6 und 9, die endlich über die Lesung des Namens *dingir* 𒍝𒉄𒉄 (Br. 11761. M 11457) aufklärt. Z. 6 beweist, daß das Zeichen 𒉄 = *PISAN* sowohl *mal*, als auch *gal* gelesen werden darf. Wir erhalten also die Formen *Za-mal-mal* und *Za-gal-gal*. Auf Grund von Vokabularstellen habe ich OLZ 1916 Sp. 75 f. gezeigt, daß *PISAN* in unserem Gottesnamen *gá* (mit Wegfall des auslautenden *-l*) gelesen werden soll; durch die gleiche Verklingung des *-l* wird auch *mal* die Lesung *ma* angenommen haben. Als ältere Formen erhalten wir somit

**Za-mal-mal* bzw. **Za-gal-gal*,

mit Verklingung des auslautenden *-l* entstehen daraus die jüngeren Formen

Za-ma-ma bzw. *Za-ga-ga*.

Das Nebeneinander der beiden Namensformen mit *g* und mit *m* wird ebenso

---

[1]) Abkürzungen: Br. = Brünnow, A classified list; Chr. = Christian, Namen der assyrisch-babylonischen Keilschriftzeichen (MVAG 1913, 1); D = Deimel, Pantheon Babylonicum; M = Meißner, Seltene assyrische Ideogramme.

zu erklären sei: wie das Nebeneinander von *gar* und *mar*, *gal* und *mal* usw., d. h. die Form mit *g* gehört dem üblicherweise schlechthin „Sumerisch“ genannten „Dialekt“ an, die Form mit *m* dem Eme-Sal. (Vgl. Delitzsch, Grundzüge der sumerischen Grammatik § 26) — Gemäß CT XXV 12, 25 ist *Za-g(m)a-a-g(m)a* = *Ninib*; Z. 6d ist somit [cuneiform] zu ergänzen.

Genau das gleiche Ideogramm hat aber, wenn es den Gott *Nin-sig* [D 2706; Br. 11060[1] bezeichnet, eine meines Wissens bis jetzt noch nicht vorkommende, dritte Lesung: *Il-ba-ba* (s. Z. 9).

Z. 10. In den Zeilen 10 und 11 fällt die Aussprache mit *š* statt *s* auf. Wir lesen in Spalte a *Papšukal* und *Ningiršu* anstatt des erwarteten *Papsukal* und *Ningirsu*; entsprechend hat auch die Buchstabierungsspalte c in beiden Fällen *š* statt *s*. Daß etwa *š* und *s* nicht mehr unterschieden worden seien, kann für unsere Tafel nicht angenommen werden; denn in Z. 16, Spalte c wird der Name *Nin-san* richtig mit *ri-eš-e su-na* buchstabiert. — Zu *Papsukal* vgl. D 2798, zu *Ningirsu* D 2473. Die hier vorliegende Gleichsetzung von *Papsukal* und *Ilabrat* (D 1464) ist meines Wissens neu. — Z. 11d ist wohl gemäß CT XXV 13, 29 [cuneiform] zu ergänzen.

Z. 12 bietet die neue Gleichung *Sak-kud* (D 2830) = *Etalak* (D 858).

Z. 13 ist leider schlecht erhalten, läßt sich aber großenteils wiederherstellen. Das Ideogramm in Spalte b ist [cuneiform] *dingir Mes. Sag. Unú^ki* (Br. 5986 D 2146), womit laut CT XVI 3, 88 XXV 14, 23[2] die Stadtgottheit von *Kullab* bezeichnet wird. Die Lesung des Namens gibt unglücklicherweise auch unser Text nicht an die Hand; die Angabe in Spalte a *pisangunuku* ist der Name der ganzen Zeichenkomposition, nicht deren Aussprache. Die Buchstabierung beweist aber wohl so viel, daß die beiden auf das Götterdeterminativ folgenden Zeichen in diesem Namen nicht *dub(bi)-sag*, sondern *mes-sag* gelesen werden müssen. Vgl. auch Förtsch, OLZ 1915 Sp. 369. Betr. ähnlicher Buchstabierungen verweise ich auf Chr. S. 110—113. — In Sp. d ist noch *ilu* [cuneiform] erkennbar; zu welchem Gottesnamen dies zu ergänzen ist, weiß ich nicht.

Z. 14 spricht wohl von der Göttin *Ba-ú*, wiewohl die Aussprache [*B*]*abu* und die Buchstabierung *Ba-a-ab-ú* wegen des eingeschobenen *-b-* stutzig machen. Zur Gleichung *Ba-ú* = *Gula* s. Br. 11145.

Z. 15 und 17 geben die langersehnte Aussprache für das Ideogramm [cuneiform] (Br. 4275), und befreien uns von dem schwierigen und unwahrscheinlichen Namen *Lugal-banda* (D 1878). Jastrow, Religion I

[1]) Br 11059 ist nur eine graphische Variante dazu. Beachte: Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 292b und S. 242 unter VII *sig*; Barton, The origin and development of Babylonian Writing (BA IX 1) I Nr. 321.

[2]) M 4285; berichtigt M 10810, wo bereits erkannt ist, daß nicht *ilu En-zu*, sondern *ilu bêl ali* „Stadtgott“ zu lesen ist.

S. 89 hatte diesen Namen mit „starker König“, „großer Herr“ übersetzt; aber diese Übersetzung scheitert daran, daß *banda* (*TUR-da*) — trotz der Vokabularstelle Sm 1300, Rs. 35 (s. bei Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 67) — niemals die Bedeutung „groß“ oder „stark“ hat. Aber auch die Erklärung, die Jensen, KB VI 1 S. 370 dem Namen gibt, ist so gewunden, daß sie unmöglich befriedigen kann; er sagt wörtlich: „Nach II R 60, 4 heißt der Herr von Ešnuna Belum, d. i. Herr. Also wird dies der semitische Name des Gottes *Lugalbanda* sein. Dem entspricht der sumerische Name. Denn *banda* mit dem Ideogramm *TUR*, auch = „klein“ bzw. „kleiner“, deutet in zahlreichen Kompositen (s. Kosmologie S. 78f.) „zunächst nach etwas kommend“ aus, so daß *Lugalbanda* „den nach dem Könige Kommenden“ bezeichnet. Nach diesem aber kommt nach babylonischer Rangordnung der Herr“. Nun wissen wir, daß der angebliche *Lugalbanda* identisch ist mit *Lugalmar(a)da* (s. Jastrow, a. a. O. S. 163, 165), der seinerseits ein Sonnengott ist (S. 163). Unser Text bietet zweimal deutlich die Aussprache *Lu-gal-mar-da*; damit ist die Lesung *lugal-banda*, die nirgendwo belegt ist, erledigt. *Lugalmarda* (wozu die Form *Lugal-marada* nur Variante ist) wird beidemal mit *Ninib*, also auch einer solaren Gottheit gleichgesetzt. — Beachtenswert ist die zweifache Buchstabenbenennung des Zeichens *TUR* als *du-u* (Z. 15) und als *ma-ru* (Z. 17).

Z. 16 läßt auf *Lugalmarda* dessen Gemahlin *Nin-sun* (D 2701) folgen. Die nächsten Zeilen 18—20 bieten die Namen weiterer drei Göttinnen, die sämtlich als Erscheinungsformen der *Gula* bezeichnet werden; es sind: 1. *Im-zu-an-na* (D 1566), 2. *Šú-zi-an-na* (D 3156) mit der Lesung *Šu-zu-an-na* und 3. *AZAG-nun-na* (D 163) für die aus der Buchstabierung die Lesung *Ku-nun-na* gefolgert werden darf.

Z. 21f enthalten zwei Namen des Gottes *Ea* : *En-ki* und *Ê-a*. — Über den Inhalt der nächsten Zeilen läßt sich nichts Gewisses aussagen.

Korrekturzusatz. Nachträglich wird mir noch ein zweites, leider sehr viel schlechter erhaltenes Stück der gleichen Art, vielleicht sogar derselben Tafel angehörend, bekannt, das die Inventarnummer VAT 10249 hat. Von Spalte a und c sind nur ganz geringe Reste erhalten; Spalte b bietet zunächst Namen Marduks: [*dingir* *Asaru-*]*lù-dùg*, [*dingir* *AMAR.*]*UD* (zweimal); dann folgen nach einer Lücke von etwa zwei bis drei Zeilen die Namen: *dingir* *MI-uš-šár*, *dingir* *Ka-di*, *dingir* *GAL*, *dingir* *Kúr-gal*, *dingir* *Di-kud*, *dingir* *KUD* (zweimal), *dingir* *MUŠ*. Nach zwei weiteren Zeilen folgt der Rand der Tafel.

Zu den Reliefs und Inschriften von Balawat.

Von

Eckhard Unger.

Sämtliche Reliefplatten des assyrischen Bronzetores von Balawat sind mit Beischriften versehen, die den Inhalt der bildlichen Darstellungen mehr oder weniger genau bezeichnen. Die meisten dieser Beischriften konnten bisher richtig gedeutet und mit den historischen Inschriften Salmanassars III. (860—824 v. Chr.) in Beziehung gesetzt werden; vgl. Billerbeck und Delitzsch. Die Palasttore Salmanassars II. von Balawat in Beitr. z. Ass. VI, 1 (1908). Einige wenige Platten noch sind übrig, die einer genauern Auslegung der Inschriften und einer archäologischen Erklärung der Bilder bedürfen.

1. Platte O

Die Reliefplatte O ist nur in Fragmenten erhalten, die in meiner Schrift „Zum Bronzetor von Balawat", Leipzig, Pfeiffer 1912, S. 39ff. und Tafel II zusammengestellt sind. Die Beischrift befindet sich auf einem Bruchstücke vom oberen Friese, der Sammlung Schlumberger angehörend, das von Lenormant in Gazette archéologique 1878 Tafel 22/23 (oben) veröffentlicht ist. Dieses Fragment, das ich mit gütiger Erlaubnis des Besitzers studieren konnte, ist inzwischen gereinigt worden. Die früheren Lesungsversuche von Lenormant a. a. O. S. 126 und Billerbeck-Delitzsch a. a. O. S. 83 scheiterten an dem Stadtnamen. Die Prüfung des Originals ergab, daß das zweite Zeichen des Stadtnamens „qa" und das dritte das Zeichen „ni" ist, während das erste Zeichen mit der Lesung „Ba" früher schon richtig bestimmt war. Die Inschrift lautet also „Schlacht von Baqanu in Chaldäa". Ein Blick in die Balawathauptinschrift lehrt, daß wir es mit der dort Kol. VI, 6

= Kol. VII, 4 der Duplikatinschrift erwähnten Stadt Baqanu in Chaldäa zu tun haben, die dem Adinu, Sohn des Dakuru, gehörte. Danach muß der Landname, von dem nur das Zeichen „Kal“ erhalten ist, zu Kal-di ergänzt werden. Platte O illustriert also den Feldzug Salmanassars III. nach Chaldäa im Jahre 851 v. Chr. Wie sehr das Relief mit der ausführlichen Schilderung des Feldzuges in der Hauptinschrift übereinstimmt, ist interessant durch einen Vergleich zu beobachten. Die Hauptinschrift erzählt Kol. VI, 5f. (Billerbeck-Delitzsch a. a. O. S. 137; der Text beruht auf beiden Inschriften): (5) ultu ⟨alu⟩ Bàb-ilâni attumuš ana ⟨mâtu⟩ Kaldi (6) atarad ana ⟨alu⟩ Baqâni birti ša ⟨m⟩ Adini apil ⟨m⟩ Dakuri aqṭirib ala asibi aktašad diktašu ma'adi aduk šallasunu kabittu alpêšunu ṣênišunu ašlula ala abbul aqqur ina išâti ⟨meš⟩ ašrup. Ultu ⟨alu⟩ Baqâni atumuš ⟨nâru⟩ Purattu issišu ebir ana ⟨alu⟩ Enzudi (7) al šarrutišu ša ⟨m⟩ Adinima aqṭirib ⟨m⟩ Adinu mâr ⟨m⟩ Dakuri pulḫi melamme ša Marduk bêli rabê isḫupušuma . . . (madatu) amḫuršu. „Von der Stadt Babylon brach ich auf und zog hinab nach Chaldäa. Gegen die Stadt Baqanu, die Festung des Adinu, des Sohnes des Dakuru, rückte ich an. Die Stadt belagerte und eroberte ich, viele seiner Leute tötete ich, schwere Beute, ihre Rinder und Schafe schleppte ich fort; die Stadt verwüstete, zerstörte und verbrannte ich. Von Baqanu brach ich auf, mit ihm (Adinu) zugleich überschritt ich den Euphrat und rückte gegen Ensudu, die Residenzstadt des Adinu, vor. Den Adinu, Sohn des Dakuru, ergriff Furcht vor dem Glanze des Gottes Marduk, des großen Herrn . . . (Tribut) empfing ich von ihm.“

Der Hergang der Ereignisse ist also, kurz gesagt, folgender: Salmanassar belagert und erobert die Stadt Baqanu in Chaldäa; Adinu, Sohn des Dakuru, entflieht, setzt über den Euphrat, verfolgt von Salmanassar und zieht sich auf seine Residenzstadt Ensudu zurück, wo er jeden weiteren Widerstand aufgibt und Frieden schließt. Von diesen Vorgängen hat nun der assyrische Künstler, gemäß den zwei Friesen der Platte O, die ihm zur Verfügung standen, mindestens zwei Augenblicksbilder herausgreifen können.

Trotz der Lücken, welche die aus vielen Bruchstücken zum Teil wiederhergestellte Platte O aufweist, läßt sich aus jedem Reliefstreifen doch ein zusammenhängendes Bild gewinnen.

Auf dem alleinstehenden Fragment, ganz links, das vielleicht dem oberen Friese angehört, sehen wir einen Trupp assyrischer Soldaten, mit dem Schwerte gerüstet, mit kurzem Rock angetan, nach rechtshin marschieren; sie tragen fässerförmige Gegenstände, wohl mit Proviant, auf dem Kopfe, sie mit beiden Händen haltend. Die Soldaten bilden den Train und den Beschluß des Heeres, dessen Fortsetzung im weiteren Friesteile abgebildet ist. Hier sehen wir den König, umgeben von seinem Gefolge. Der König, mit einem langen Vollbart, steht, nach rechts gewendet, in vornehmer, würdevoller Haltung da, die Linke auf den Bogen gestützt, in der erhobenen rechten Hand einige Pfeile haltend. Hinter dem Könige erscheint ein rasierter Offizier, der seinen Herrn mit einem Schirm vor den Sonnenstrahlen beschützt. Dann folgt die königliche Leibgarde, die durch zwei bartlose Offiziere und zwei bärtige kurzbekleidete Soldaten markiert wird. Dem Könige gegenüber steht ein unbärtiger Hofbeamter, der einen langen Schal umhängen hat und dem Herrscher mit einem Wedel Luft zufächelt. Hinter dem Höflinge sehen wir einen langbärtigen Mann, welcher, die rechte Hand im Redegestus erhebend, so in unmittelbare Beziehung zum Könige tritt. Es ist der dem Könige am nächsten im Range stehende Mann, der Großwesir und Generalfeldmarschall, der Turtanu; er ist begleitet von zwei anderen bartlosen Hofbeamten. Die Bedeutung der Szene ist: Salmanassar läßt sich von seinem General Bericht erstatten, und zwar über die kriegerischen Vorgänge, die im übrigen Teile des Frieses abgebildet sind.

Abgekehrt von der besprochenen Gruppe schießen drei schwer gepanzerte und behelmte assyrische Soldaten nach rechts hin ihre Pfeile ab. Vor ihnen fährt ein Streitwagen, mit zwei Pferden bespannt und von einem Lenker und einem Bogenschützen besetzt, die schräge Rampe einer Schiffbrücke empor, auf der schon ein zweiter, ebenso bemannter Streitwagen hält. Von der Schiffbrücke sind nur noch zwei Pontons erhalten, unter denen die Wellen eines starkströmenden Flusses, des Euphrats, zusammenschlagen. Der Gegenstand, auf den die Assyrer schießen, ist, wie in meiner Schrift a. a. O. S. 42 gezeigt ist, eine Festung, und zwar die Stadt Baqanu, deren Bild verloren gegangen ist. Im übrigen oberen Friesstreifen rückt man von der anderen Seite gegen die Stadt Baqanu heran. Diese Heeresabteilung besteht aus drei Streitwagen, mit Bogenschützen

bemannt, die Gespanne werden von einem Krieger geleitet. Den Beschluß bilden zwei Fußsoldaten. An der Spitze schreitet ein anderer Soldat. Weiter links haben vier Schützenpaare in Helm und Panzer Aufstellung genommen. Ein fünftes Schützenpaar steht am Fuße eines Belagerungswalles gegen die Stadt, hinter dem noch vier Soldaten, mehr und mehr von ihm verdeckt, nach links hin schießen. Von dem Aussehen der Stadt können wir uns nach den beiden andern im unteren Friese von O dargestellten Festungen eine Vorstellung machen. Sie wird von feindlichen Verteidigern besetzt sein, die von den Mauern herab auf die Belagerer schießen.

Das Gesamtbild des oberen Frieses ist demnach folgendes: Die befestigte, am Euphrat gelegene, inschriftlich mit Baqanu bezeichnete Stadt wird von den Assyrern von zwei Seiten her angegriffen, von rechts durch eine Wagenabteilung und durch gepanzerte Bogenschützen zu Fuß, welche die Stadt von einem Belagerungswalle aus beschießen; von linksher gleichfalls von Bogenschützen und von einigen Kriegswagen, die auf einer über den Strom geschlagenen Pontonbrücke gegen die Stadt vorrücken. Abseits links ergab sich eine andere Szene, die sich gleichzeitig mit der ersteren abspielt: Der König Salmanassar, umgeben von seinem Stabe, nimmt den Bericht seines Generals über den Fortgang der Belagerung entgegen.

Der Chaldäer Adinu, welcher die Verteidigung von Baqanu geleitet hatte, entfloh darnach, laut Bericht der großen Inschrift, aus der Stadt nach seiner Hauptstadt Ensudu. Diese Flucht des Adinu nun ist vom Künstler im unteren Friese zum Gegenstand der Darstellung genommen worden.

Auch in diesem Reliefstreifen ist das Bild in zwei Teile gegliedert. Links ist die Belagerung von Baqanu, allerdings in einem späteren Zeitraume, wiederholt. Die Stadt, am rechten Bruchrande des Fragmentes, ist zwar nur zu zwei Dritteln erhalten, läßt sich aber nach der andern, in demselben Friese ganz rechts abgebildeten, Burg ergänzen. Sie ist auf einer glatt gezeichneten Lehmziegelterrasse, wie alle Städte der Ebene Babyloniens, erbaut und von einer Doppelmauer umschlossen, die der Künstler der Deutlichkeit halber übereinander angeordnet hat. Die äußere Mauer ist seitlich von je einem überwölbten Tore durchbrochen, das von zwei zinnenbekrönten Türmen flankiert ist; die Innenmauer,

im Bilde die obere, zeigt an den Seiten je einen Turm, in der Mitte ein den andern ähnliches Torgebäude. Von linksher sind vier Paare von schwergerüsteten Bogenschützen gegen die Stadt vorgegangen; ihnen voran besteigt ein einzelner gepanzerter Soldat mit Schild und Schwert bewaffnet, eine an die Mauer gelehnte Leiter zum Sturmangriff, was vom Künstler etwas ungeschickt wiedergegeben ist, da die Leiter, um deutlicher zu sein, in Vorderansicht, der Krieger aber in Profil gezeichnet erscheint. Hinter den Bogenschützen ziehen drei Streitwagen heran, von Pferdeknechten geführt. Im ersten Wagen steht außer dem Lenker der König Salmanassar. Während er den Bogen zum Schuße spannt, wird er von einem Soldaten, der den Köcher und einen Reservebogen für den König umgehängt trägt, von rückwärts her gestützt. Der zweite Streitwagen ist vom Lenker und einem bärtigen barhäuptigen Offizier besetzt, der eine Standarte hält, die mit einer runden Scheibe und zwei quastenartigen Wimpeln geschmückt ist. Dann folgt ein Pferdeknecht, der zwei gezäumte Pferde am Zügel führt. Diese Pferde gehören zu einem dritten Streitwagen, in dem, wie andere parallele Darstellungen beweisen, ein zweiter Standartenoffizier stand, wie im vorhergehenden Wagen.

Die angegriffene Stadt, deren Mauer soeben von den Belagerern erstiegen wird, ist schon, wie man sieht, von Verteidigern völlig entblößt. Letztere sind weiter rechts, auf der Flucht begriffen, wiedergegeben. Darstellung von Flüchtlingen ist selten: Layard, Mon. II 25 links, Helbig, Collection Baracco, Bruckmann, München Tafel 14. Ein kleiner Teil von ihnen setzt über einen links am Bruchrande gezeichneten starkbewegten Fluß, den Euphrat; zwei Männer in einem Kahne mit Rudern, der eine sich noch einmal nach der Stadt umblickend, zwei andere, nackt, auf Schwimmblasen, welche sie mit dem linken Arm umklammern. Solche Leute auf Schwimmblasen s. bei Layard I, 15, 16, 33; II, 41. Mit dem rechten Arme und mit den Beinen arbeiten sie sich im Strome vorwärts, während sie, das Ende des Luftschlauches im Munde, der Schwimmblase neue Luft zuführen. Die Hauptmasse der flüchtigen Chaldäer, welche als bärtig und mit kurzem Gewande bekleidet charakterisiert sind, strebt mit schnellem Schritte einer rechts am Ende des Bildstreifens liegenden Festung zu, die der beschriebenen völlig gleicht. Die Fliehenden eilen durch einen starkstilisierten Palmenhain, dessen

Bäume im Hintergrunde des Bildes hinter jedem zweiten Manne sichtbar werden. Mehrere dieser langausschreitenden Männer tragen noch den Bogen in der Hand; die meisten mögen ihre Waffen auf der Flucht weggeworfen haben. Einen aber hat der Künstler besonders hervorgehoben, nämlich den vierten von links: Er allein ist mit dem Schwerte gegürtet und wird von seinen Begleitern, die er auch etwas an Größe überragt, sorgsam an der Hand geleitet. Alles spricht dafür, ihn als den Vornehmsten, den König der Chaldäer, Adinu, Sohn des Dakuru, anzusehen. Er entflieht also mit seinen Getreuen über den Euphrat durch einen Palmenhain zu seiner Residenzstadt Ensudu, wo er sich dem assyrischen Könige unterwirft, wie uns die große Inschrift wissen läßt.

Die vom Künstler gewählten Augenblicksbilder behandeln im Einklang mit der Beischrift nur Vorgänge, die mit der Belagerung von Baqanu zu tun haben; sie zeigen auch eine feste, zeitliche Abfolge. Das erste Bild des oberen Frieses bringt den König in Beratung mit seinem Generale während der Belagerung, die im zweiten Bilde des Frieses dargestellt ist. Daran anschließend wird im ersten Bilde des untern Frieses das Ende der Belagerung vorgeführt, gleichzeitig damit ist im zweiten Bilde unten die Flucht des Adinu und der Chaldäer wiedergegeben. Wir finden also in jedem Friese ein Paar untereinander gleichzeitiger Bilder, während die Darstellungen der Friese, zusammengenommen, zeitlich unmittelbar aufeinander folgen.

2. Platte D (J)

In der Beischrift zur Darstellung der Stelen- und Inschrifteinweihung an den Quellgrotten des Tigris in Urarṭu (D [J] 5—7 unten) ist die Lesung des Wortes, durch das gerade die Örtlichkeit bezeichnet wird, noch unsicher geblieben. Billerbeck-Delitzsch, a. a. O. S. 55 wollen das Wort „pi (?)-a-te lesen und „Quellöffnungen“ (?) übersetzen. Wie in Kap. III meiner Schrift nachgewiesen ist, muß man unter dem dargestellten Orte die zwei Quellhöhlen des Tigris-Byllkaleinsu verstehen, welche Salmanassar selbst sowohl in seinen Inschriften dort an der Quelle (vgl. m. Schrift S. 57f., 61f.) als auch in andern Inschriften (z. B. Obelisk 92) mit „rêš ⟨nâru⟩ (êni)“ = Quellkopf bezeichnet. Einmal, in der Throninschrift 13, gebraucht der König für die Quellen des Tigris und

des Euphrat zusammengenommen den Ausdruck: „ênâte“. Das Wort „piâte“ paßt an sich schon nicht: es wird nur von Flußmündungen angewendet (Delitzsch HWB S. 523b). Deshalb ist es unumgänglich, anzunehmen, daß statt des verdrückten „pi“ (?) das diesem Zeichen sehr ähnliche „ši“ gestanden hat, welches die Bedeutung „ênu“ = Quelle hat. Die folgenden Zeichen „a-te“ sind dann als phonetisches Komplement aufzufassen und „ênâte“ Quellen zu übersetzen. Gemeint ist natürlich die D (J) 7 oben und unten abgebildete trockene Felshöhle, bzw. Quellhöhle. Die gleiche Verbindung einer hochgelegenen Felshöhle mit der wasserreichen Quellgrotte, wie hier am Tigris, liegt vor am Iwris bei Eregli (Taurus), wo zwei ähnliche Höhlen durch je ein gleichartiges Relief in Beziehung gesetzt sind. Grothe, Meine Vorderasienexpedition, 1911 S. CCLV und CCLXIII (Iwris II), s. auch Messerschmidt, MVAG 1900 und 1906 (Text zu Tafel XXXIV), Herzfeld, Peterm. Mitt. 1909, Heft 11, S. 26 (Iwris II).

3. Platte N

Die Platte N, deren Bruchstücke in meiner Schrift a. a. O. auf Tafel I zusammengestellt sind, trägt im oberen Friese, Abschnitt 5, auf Bruchstück Clerq 13 rechts den Anfang einer Inschrift „ṣalam šarrutiia“. Billerbeck-Delitzsch a. a. O. S. 79 haben keine Ergänzungen versucht, trotzdem die Beischrift so recht verkümmert aussieht. Sie muß unbedingt länger gewesen sein und die von mir seinerzeit (S. 37) mit 0,68 m angesetzte Lücke zwischen den Bruchstücken Clerq 13 und „N“ macht eine kürzere oder längere Ergänzung möglich.

Der untere Fries der Platte N bringt gemäß der guterhaltenen Beischrift einen Tributzug der Phönizier. Das Bild ähnelt, wie schon in meiner Schrift S. 38 angedeutet, dem des oberen Frieses von H (C) 1—3, ist aber im Gegensinne gehalten. Zu ergänzen ist an dem Schlumbergerschen Fragment (Lenormant, Gazette archéol. IV 1878 Tafel 22/23, unten) zuerst die Felseninsel der Phönizier, von der noch Spuren rechts am Bruchrande erkennbar sind. Die Insel wird vom Meere bespült, welches nach dem Ufer zu schräg abläuft. Weiter rechts auf Bruchstück „N“ (Brit. Mus.) ist die Zeichnung des Meeres fortgesetzt, und zwar füllt es hier einen Teil des Frieses vollständig aus bis an den oberen Rosetten-

streifen hinauf. Eine bis zum oberen Rande hinaufreichende Wasserfläche zeigt auch Platte B (A) 1 oben als Wiedergabe des „Meeres von Nairi“, des Vansees, und Platte O 5 unten für den Euphratfluß, aber sie repräsentiert an sich beidemal das ganze Gewässer. Daher muß die Verlängerung des Meeres auf N, welche die Parallelplatte H (C) 1—3 oben nicht bietet, hier einen ganz besonderen Sinn haben. Eine genügende Erklärung findet diese Wasserfläche aber nur dann, wenn man das Bild des oberen Frieses mit in die untere Darstellung einbezieht, wie es z. B. für Platte D (J) 7 oben und unten von mir a. a. O. S. 48 nachgewiesen ist. Somit bespült das phönizische Meer den Felsenberg und andrerseits ist die auf dem Vorgebirge stehende Königstele angesichts des Meeres errichtet. Diese Tatsache stimmt nun mit dem Berichte der Hauptinschrift Kol. II, 4—5 (s. meine Schrift S. 24/5) gut überein, wo bei Gelegenheit der Tributsendung der Phönizier einer Stelensetzung „ina eli tàmdi“ „am Meere“ Erwähnung getan wird. Deshalb kann man mit Recht annehmen, daß die Beischrift von N oben ganz ähnlich wie der entsprechende Text der Hauptinschrift gelautet hat. Der Raum genügt sogar, die fehlenden 36 Zeichen der ganzen Inschriftstelle unterzubringen. Die Beischrift würde etwa so ergänzt werden: „ṣalam šarrutiia [šurbâ êpuš ilkakât qurdiia ša ina eli tâmdi atappaš ina kiribšu aṣṭur ina eli tâmdi ušêziz“]: „Ein prächtiges Denkmal meiner Majestät machte ich, die Taten meiner Tapferkeit, die ich am Meere getan habe, schrieb ich darauf, ließ es am Meere aufstellen“. Platte N illustriert demnach den Heereszug Salmanassars im Jahre 859, wie Platte H (C).

4. Platte J (D)

Die Stadt Dabigi, welche in der Beischrift der Platte J (D) 1—3 oben genannt und somit auf der Platte dargestellt ist, wird zwar in der Balawathauptinschrift Kol. III, 3—6 nicht erwähnt, aber es ist doch viel von den Kämpfen mit Aḫuni die Rede, so daß man schon deshalb einen gewissen Zusammenhang des Reliefs mit der großen Inschrift zugestehen muß. Und es ist sehr wohl möglich, daß unter „seiner Stadt“, deren Eroberung Kol. III, 4 gemeldet wird, hier die Stadt Dabigi verstanden werden soll.

5. Platte P

Die Beischrift der Platte P auf dem Bruchstück de Clercq 22—25 oben rechts (Billerbeck-Delitzsch a. a. O. S. 88) ist ganz allgemein gehalten und die Worte „Kampf mit dem Hamatäer" lassen die Möglichkeit offen, die Platte P mit den Platten C (I) oder L (M) zusammenzustellen, welche die Feldzüge Salmanassars im Jahre 854 und 849 bildlich darstellen. Sie könnte auch in das Jahr 850 angesetzt werden, wo auch Kämpfe mit Hamat stattfanden. Das Relief der Platte P stellt nun in beiden Friesen eine große Feldschlacht dar, in denen die Feinde der Assyrer diesen fast ebenbürtig entgegentreten, wodurch vielleicht angedeutet sein soll, daß die Schlacht unentschieden war. Mit Billerbeck-Delitzsch a. a. O. S. 89 ist daher die Annahme berechtigt, daß hier die bedeutendste der drei großen Feldschlachten gegen Hamat, die in Betracht kommen, gemeint sei, nämlich die Schlacht von Qarqar im Jahre 854, welche der in Platte C (I) abgebildeten Eroberung der Stadt Qarqar folgte und in der Stierinschrift 71—74, besonders breit und ausführlich aber in der Monolithinschrift Salmanassars: II, 89—102 geschildert wird. Durch die Darstellung einer mehr unentschiedenen Schlacht hat der Künstler ein Körnchen Wahrheit gegeben; denn es wird allgemein angenommen, daß Salmanassar nicht gesiegt hat, sondern der Besiegte war (KAT 3. Aufl. S. 43).

Zur babylonischen Eingeweideschau.

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Labyrinths.

Von

Ernst F. Weidner.

Mit 6 Abbildungen.

Im Frühjahr 1911 machte mich Peiser in der Vorderasiatischen Abteilung der Berliner Museen auf die kleine Tafel VAT 744 aufmerksam, die sich damals schon seit etwa 20 Jahren im Besitze des Museums befand und in ihrer Art ein Unikum darstellte



Abb. 1. VAT 744.

Sie ist von kreisrunder Form von etwa 7 cm Durchmesser, darin erinnernd an die Geschäftsurkunden aus der Zeit Lugalandas und Urukaginas, und trägt auf der einen Seite eine Zeichnung in Spiralenform (s. Abb. 1). Die Rückseite ist frei, ebenso fehlt jede

Spur einer Inschrift. Was der Tafel ihre große Bedeutung verlieh, war die außerordentlich nahe Verwandtschaft der Zeichnung mit den kretischen Labyrinthen und den nordischen Labyrinthspiralen und Trojaburgen. Peiser konnte deshalb auch mit vollem Rechte in seinem Vortrage „Einige Beziehungen zwischen Orient und Okzident", den er am 3. Januar 1912 auf der Generalversammlung der VAG hielt, von einer babylonischen Darstellung des Labyrinths sprechen. Was aber zunächst noch völlig unklar blieb, war der Zweck der babylonischen Zeichnung. Denn daß diese nicht um



Abb. 2. VAT 984

ihrer selbst willen auf dem Täfelchen eingeritzt war, konnte von vornherein als selbstverständlich gelten. Da gelang es mir etwa zur gleichen Zeit, da Peiser seinen Vortrag in der VAG hielt, unter den Schätzen des Vorderasiatischen Museums eine zweite Tafel mit ähnlichen Darstellungen aufzufinden (VAT 984, s. Abb. 2). Wir finden hier eine ganze Reihe von „Labyrinthen" auf einer Tafel vereinigt, die wie eine Galerie verschiedenartiger Spezimina wirken. Die Freude, hier eine Reihe keilschriftlicher Beischriften zu finden, wurde aber bald getrübt, da sich diese, überaus minutiös hingekritzelt, als nahezu unleserlich herausstellten. Nur in der kleinen Beischrift, die auf unserer Abbildung unten etwa in der Mitte steht, ließ sich die zweite Zeile ohne weiteres als *ilu i-zi-ib*

entziffern. Da diese beiden Worte doch wohl zu übersetzen sind: „die Gottheit wird im Stiche lassen",[1] so lag ein Vergleich mit den Deutungen der babylonischen Ominatexte nicht allzu fern. Was sich der darüber stehenden ersten Zeile und den übrigen Beischriften abgewinnen ließ, war dieser Anschauung durchaus günstig. Soviel konnte also bereits aus diesen beiden Tafeln, von denen die erste wahrscheinlich, die zweite der Schrift nach sicher aus neubabylonischer Zeit stammt, festgestellt werden, daß ihre Zeichnungen in irgendwelche Beziehung zu der babylonischen Ominaliteratur zu bringen sind.

Des Rätsels Lösung brachte nun eine bei den Ausgrabungen der DOG in Babylon gefundene Tafel, die Koldewey in Photographie in seinem Buche „Das wiedererstehende Babylon", S. 239 veröffentlicht hat (s. Abb. 3). Wir sehen darauf wieder eine Reihe der aus den beiden ersten Tafeln wohlbekannten Spiralzeichnungen, die mit einer Reihe gutleserlicher Beischriften versehen sind. In diesen Beischriften kehrt der Terminus *êkal ti-ra-ni* immer wieder. Er ist aus der babylonischen Literatur über Eingeweideschau wohl bekannt und bedeutet, wörtlich übersetzt, „Palast der Eingeweide". Es ist nun ohne weiteres klar, daß wir in den Zeichnungen D a r s t e l l u n g e n d e r E i n g e w e i d e (G e d ä r m e) v o n O p f e r t i e r e n, aus denen geweissagt wurde, vor uns haben.



Abb. 3. Nach Koldewey, Das wiedererstehende Babylon, S. 239.

Es sei mir nun gestattet, die Beischriften dieser Tafel aus Babylon einer näheren Besprechung zu unterziehen. Zunächst einige Worte über *tirânu*. Die Eingeweide werden in der ba-

[1]) *i-zi-ib* ist wohl nur nachlässige Schreibung für *izzib*. Vgl. Klauber, Polit.-Relig. Texte, S. 141; Jastrow, Religion II, S. 549, Anm. 9.

bylonischen Literatur ideographisch als ŠÀ-NIGIN bezeichnet. Man ist sich lange über die akkadische Lesung dieses Ideogramms im Zweifel gewesen. Am meisten Anklang hat die Lesung *irru sâḫirûti* gefunden (vgl. Jensen, KB VI, 1, S. 456; Jastrow, Religion II, S. 256, Anm. 4; Holma, Körperteile, S. 83ff.; Klauber, Polit.-Relig. Texte, S. LVf.). Dagegen hat Boissier in OLZ 1908, Sp. 456ff. dafür plädiert, ŠÀ-NIGIN *tirânu* zu lesen. Daß beide Lesungen richtig sind, beweist das von Langdon, AJSL 30, 1914, p. 79 publizierte Vokabular, wo wir Z. 25f. als Äquivalente von ŠÀ-NIGIN sowohl *ti-ra-nu* als auch *ir-ri saḫ-ḫa-ru-tu* angegeben finden. Mit *êkal tirâni* „Palast der Eingeweide" (vgl. Klauber, a. a. O., S. LVI) ist wohl die Gesamtheit der Eingeweide oder Gedärme gemeint[1].

Die Tafel war durch Horizontalstriche in eine Anzahl von Reihen eingeteilt, deren jede eine bestimmte Zahl von Eingeweidezeichnungen enthielt. Vorhanden sind noch Reste von sechs Reihen mit vierzehn mehr oder weniger gut erhaltenen Zeichnungen. Die erste Beischrift finden wir bei der zweiten Zeichnung der zweiten Reihe. Wir lesen dort die Zahl 4 darübergeschrieben. Aus der Ominaliteratur ist nun bereits wohlbekannt, daß der babylonische Priester bei der Weissagung aus den Eingeweiden des frisch geschlachteten Tieres die Zahl der Windungen der Gedärme zu zählen pflegte. Es kommen so die Zahlen 5—20 vor (s. Jastrow, Religion II, S. 256, Anm. 4 und Klauber, Polit.-Rel. Texte, S. LVf. und 169). Die Zahl 4, die wir hier bei unserer Zeichnung finden, läßt sich leicht gewinnen, wenn man die „Anfänge" der Spirallinien des „Labyrinths" zählt. Diese müssen natürlich mit den scharfen Windungsstellen der Gedärme identisch sein. Es sind deren, wie man sich leicht aus der Abbildung überzeugen kann, gerade vier.

Von der Beischrift über der dritten Zeichnung der zweiten Reihe ist nur noch ZAG „rechts" erhalten.

Über der ersten Zeichnung der dritten Reihe lesen wir: [*i(s,ṣ)-b(p)u u sapḫû* (BIR^{pl})[2]. Ob das erste Wort vollständig

---

[1]) Für den Zusammenhang dieser Eingeweidezeichnungen mit den Labyrinthen des ägäischen Kulturkreises ist die Bezeichnung „Palast" nicht ohne Bedeutung.

[2]) Zur Form des Zeichens BIR vgl. Clay, BEUP XIV, Schrifttafel, Nr. 225, 2. Form.

vorliegt und wie es eventuell zu deuten ist, vermag ich nicht mit Sicherheit zu sagen. BIR^{pl} kommt noch mehrfach auf unserer Tafel vor. Das Ideogramm ist auch sonst aus der Ominaliteratur wohlbekannt. Im Akkadischen ist immer eine Form von *sapâḫu* „auflösen“ (vgl. Brünnow 8508) dafür einzusetzen. In unserem Texte möchte ich vorschlagen, *sapḫû* zu lesen. Zur Erklärung des Ausdrucks „die Gedärme lösen sich auf“ siehe weiter unten.

Der zweiten Zeichnung der dritten Reihe ist die Beischrift beigefügt: *ub(p)-b(p)u-u šapiltum*^{tum} *êkal ti-[ra-ni]* „der untere *ubb(pp)û* des Palastes der Gedärme“ (sc. ist das Merkwürdige an diesem Exemplar). Nach *ti-ra-ni* fehlt schwerlich noch etwas. Ist das richtig, dann wird das Ganze in der eben dargelegten Weise zu fassen sein. Leider ist die Bedeutung des Wortes *ubb(pp)û* unbekannt. Wenn man aber die Zeichnung betrachtet, so fallen sofort die lang herunterhängenden Enden der Gedärme auf. Vielleicht wird darauf mit dem Ausdruck „der untere *ubb(pp)û*“ angespielt. Der Zusatz „untere“ würde jedenfalls recht gut dazu passen.

Die dritte Zeichnung der dritten Reihe ist mit folgender Beischrift versehen: *um-ma-at ti-ra-ni.* Dieses *ummat tirâni* kommt auch bei Boissier, Choix de textes I, 88 (vgl. Klauber, a. a. O., S. LVI) vor (vgl. auch unten), seine genaue Bedeutung ist indessen noch nicht auszumachen. Ein Wort *ummatu* „Behälter“ ist bekannt (s. Delitzsch, HW 93 f.)[1], doch ist damit nichts anzufangen. Die Zeichnung gibt für die genauere Bestimmung des Ausdrucks auch weiter keinen Anhalt.

Von der Beischrift einer vollständig abgebrochenen Zeichnung der vierten Reihe ist noch erhalten: *sapḫû*^{pl} „sie lösen sich auf“.

Über der ersten erhaltenen Zeichnung der vierten Reihe steht zu lesen: *êkal ti-ra-ni ana* SU-*šu* BA-ZI „der Palast der Eingeweide ist nach seinem SU hin erhoben“. BA-ZI ist gewiß *tebi* zu lesen (vgl. Klauber, a. a. O., S. 39). Was ist aber mit SU gemeint? SU ist in erster Linie Ideogramm für *zumru* „Leib“ (s. Brünnow 172). Ist hier also *ana zumri-šu* zu lesen und dies dann so zu fassen, daß die Gedärme nach dem Fleische des

[1]) Vgl. zu *ummatu* auch Torczyner, Tempelrechnungen, S. 110 und ZDMG 67, S. 144, sowie meine Stud. z. heth. Sprachw. I, S. 50.

Körpers hin einen Wulst zeigten? Das Ganze geht jedenfalls auf die Darmschlinge, die, wie Figura zeigt, quer über den Eingeweiden liegt.

Der zweiten Zeichnung der vierten Reihe ist die Beischrift beigefügt: GUB *tàrû u saphûpl* „nach links sind sie gewandt und lösen sich dann auf“. Das soll wohl heißen, daß die Eingeweide zunächst in einer nach links sich windenden Spirale verlaufen, daß die Spiralbildung dann aufhört und die einzelnen Därme ohne weitere Windungen nebeneinander dem Ende und Ausgange zustreben. Die Zeichnung ist dieser Erklärung günstig.

Über der ersten Zeichnung der fünften Reihe lesen wir: ZAG *tebûpl tàrû u saphûpl* „rechts sind sie erhoben, (nach rechts) wenden sie sich und lösen sich (dann) auf“. Die Zeichnung ist leider nicht ganz vollständig erhalten. Jedenfalls konnte aber die höhere Lage („Erhebung“) des rechten Teiles der Eingeweide zeichnerisch sowieso nicht dargestellt werden, sondern entspricht nur dem Opferbefund. Daß die Windung der Gedärme nach rechts verläuft, wird durch die Figur klar illustriert. Sie verläuft umgekehrt wie bei Reihe IV, Zeichnung 2, wie es ja den Beischriften zufolge auch der Fall sein muß. Der weitere Zusatz „sie lösen sich auf“ ist wie oben zu erklären.

Die Beischrift der zweiten Zeichnung von Reihe V ist kurz; sie lautet nur: GUB *III* „links 3“. Damit ist gemeint, wie sich der Zeichnung ohne weiteres entnehmen läßt, daß im linken Teile der Gedärme drei verschiedene Windungssysteme vorliegen.

Von der ersten Zeichnung der sechsten Reihe ist fast nichts mehr erhalten. Von einer eventuellen Beischrift fehlt jede Spur.

Der zweiten Zeichnung der gleichen Reihe ist die Beischrift beigefügt: *êkal ti-ra-ni II* „der Palast der Eingeweide ist doppelt“. Auch hier wird damit auf das doppelte, rechts und links symmetrisch gelegene Windungssystem angespielt.

Im Besonderen sei noch bemerkt, daß die einzelnen Beischriften, die ja oft nahe aneinander gedrängt sind, voneinander durch kleine Striche geschieden sind. Was das Alter der Tafel betrifft, so weist die Schrift jedenfalls nicht auf die neubabylonische Zeit hin. Bei aller Vorsicht und Reserve wird man die Tafel etwa in den Ausgang der Kaššûzeit oder etwas später (jedenfalls rund um das Jahr 1000) ansetzen können.

Endlich seien noch zwei Täfelchen kurz besprochen, die im Unterschiede von den vorigen aus Assyrien stammen und ebenfalls Eingeweidezeichnungen nebst Beischriften aufweisen. Die Form beider Täfelchen ist kreisrund wie die der oben an erster Stelle besprochenen Tafel. Der Schrift nach ist ihre Abfassungszeit etwa auf die Wende des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrtausends anzusetzen.

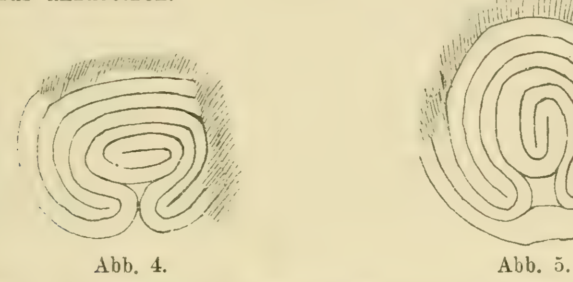


Abb. 4. Abb. 5.

Von der ersten der beiden Tafeln kann ich hier nur die Beischrift publizieren. Sie lautet:

šumma um-mat tirâni (ŠÀ-NIGIN) *II-ma* NIG-ZAG *sapḫat*^{at}
„wenn der *ummat* der Gedärme doppelt ist und der rechte Teil sich auflöst“.

Über *ummat tirâni*, dessen Bedeutung nicht sicher festzustellen ist, habe ich bereits oben gesprochen, auch über die Bedeutung

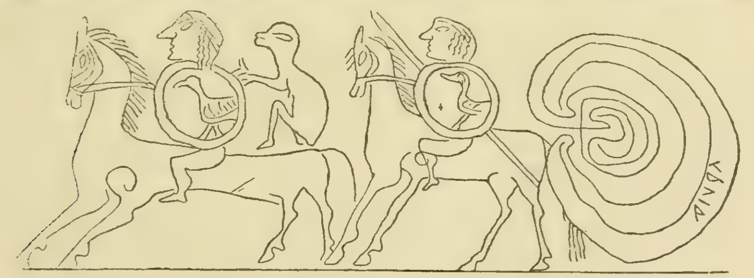


Abb. 6. Nach Lichtenberg, Die ägäische Kultur, S. 127.

von *sapâḫu* in diesen Texten. Sonst ist zu der Beischrift nichts weiter zu bemerken. Eine Deutung des in Omenform gegebenen Opferbefunds ist nicht beigefügt.

Von der zweiten der Tafeln kann ich umgekehrt wieder nur die beiden Darstellungen, die auf Vorder- und Rückseite eingezeichnet sind, veröffentlichen (Abb. 4 und 5). Sie sind von allen

vielleicht die interessantesten, da sie den Labyrinthzeichnungen des ägäischen Kulturkreises am nächsten stehen. Ich füge hier zum Vergleiche eine Abbildung des bekannten Labyrinthes am Kruge von Tragliatella (Abb. 6) bei. Schon ein oberflächlicher Vergleich zeigt die außerordentlich nahe Verwandtschaft desselben mit der in Abb. 5 wiedergegebenen Eingeweidezeichnung.

Ich schließe damit für diesmal die Besprechung dieser so interessanten und wertvollen Dokumente. Über Bedeutung und Zweck derselben wird nun kein Zweifel mehr herrschen können. Die nächste Aufgabe ist ein Vergleich dieser akkadischen Zeichnungen mit den Labyrinthdarstellungen des ägäischen Kulturkreises und den europäischen Trojaburgen. Auch nur ein kurzer Abriß desselben würde den Umfang dieser Studie allzusehr überschreiten und muß daher der Zukunft vorbehalten bleiben.

Was bedeutet *parṣu*?

Von

P. Maurus Witzel, O. F. M.

Es ist schon längst aufgefallen, daß die von den Assyriologen allgemein angenommene Bedeutung „Satzung, Geheiß, Befehl" usw. für *parṣu* sich nicht an allen Stellen, an denen dieses Wort begegnet, in den Zusammenhang fügen will. So nehmen Meißner und Rost[1] eine doppelte Bedeutung für *parṣu* an: „Wohnung, Gemach; Götterschrank" und „Gebot"; in der ersten Bedeutung entspreche das Ideogramm GARZA, in der zweiten ME; doch „werden die Ideogramme zuweilen verwechselt".

Für diese Bedeutung „Wohnung, Gemach" können sich Meißner und Rost schon auf die Ansicht Jensens,[2] Cosm. 220 und Abel-Wincklers, Keilschrifttexte berufen. Delitzsch[3] spricht sich indessen scharf gegen eine solche zweite Bedeutung für *parṣu* aus. Infolgedessen schließt sich Jensen in KB 6, 1 S. 405 Z. 54 „mit Reserve" Delitzsch an. Daß aber die Bedeutung "Gesetz, Gebot" für *parṣu* nicht durchweg befriedigen kann, das zeigen neuere Uebersetzungen, wie Winckler, Gesetze Hammurabis 2,64: *pa-ar-zi ra-bu-u-tim* „die großen Heiligtümer" (im Wörterverzeichnis gibt Winckler: „Tempelbezirk" für *parṣu* an). Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln führt unter *parṣu* neben der Bedeutung „Gebot" auch „Art" und „Verhältnisse" an. Schorr, Altbab. Rechtsurkunden (VB) gibt *garza* = *parṣum* mit „Einkommen" wieder (S. 568).[4]

Durch eine eingehende Untersuchung der in Frage stehenden Stellen reifte in mir folgende Auffassung: *parṣu*, einerlei ob es

[1]) Die Bauinschriften Sanheribs S. 18.

[2]) Auch KB 3, 1 S. 201 übersetzt Jensen *parṣu* mit „Gemach".

[3]) Vgl. BA 2 S. 250.

[4]) Auch Ungnad spricht sich für die Bedeutung „Gemach" für *parṣu* in gewissem Zusammenhange aus, vgl. OLZ 1909 Sp. 216. Siehe auch schon Hommel in OLZ 1907 Sp. 308.

dem Ideogramme GARZA (PA-AN) oder ME entspricht, kommt vor in den Bedeutungen: Heiligtum (im engeren und weiteren Sinne); Herrscherhaus; Herrschermacht; vielleicht auch Eigentum. In den sumerisch-assyrischen Wörterverzeichnissen der assyrischen Gelehrten wird ein doppeltes *parṣu* unterschieden: *parṣu ša ili* und *parṣu ša šarri*.[1] Offenbar entspricht ersterem die Bedeutung „Heiligtum", letzterem die Bedeutung „Herrscherhaus, Herrschermacht". „Eigentum" läßt sich leicht aus „Herrschermacht" ableiten.

Wenn man nach einem Sammelbegriff für alle diese Bedeutungen sucht, so dürfte es nahe liegen, an das lateinische dominium zu denken. Das „Heiligtum" ist als der Herrschersitz der Gottheit gedacht. Dominium kann sowohl einen konkreten wie auch abstrakten Sinn haben. Man könnte somit im allgemeinen wohl am besten *parṣu* mit dominium übersetzen. Dabei bleibt es freilich fraglich, ob der ursprüngliche Begriff das Konkrete (der Herrschersitz), oder das Abstrakte (die Herrschermacht) ist.

Eine Bedeutung „Satzung, Geheiß" oder dgl. ist nach meiner Ansicht nirgends nachzuweisen, wenn man auch zugeben muß, daß an einzelnen Stellen eine solche Wiedergabe möglich wäre. Es wäre aber methodisch falsch, für einige Stellen eine eigene Bedeutung anzunehmen, nur weil auch diese Bedeutung in den Kontext sich fügt und die Stelle bisher so aufgefaßt worden ist.

Sehen wir nunmehr zu, ob wir die gemachten Aufstellungen rechtfertigen können. Wir sehen den Beweis für erbracht, wenn wir die genannten Bedeutungen für jene Stellen vindizieren, welche Muß-Arnolt im Handwörterbuch unter *parṣu* für „Gebot, Befehl, Gesetz" in Anspruch nimmt. Auch über diese Belege hinaus sollen noch weitere Stellen angeführt werden; eine genaue Vollständigkeit wollen und können wir indessen nicht anstreben.

Zunächst seien hier jene Stellen angeführt, welche auch nach Muß-Arnolt[2] eine Bedeutung „chamber, abode" nahelegen.

vR 33b 18, 19 *i-na bīti ša* ^ilu^*Šamaš i-na pa-ra-aṣ arki.* Hier ist doch offenbar eine Übersetzung wie „Gebot" ausgeschlossen; auch mit einer viel weiteren Fassung wie „Riten" u. dgl. läßt sich nichts anfangen; *parṣu* bildet hier einen Teil des Šamaš-

[1]) Vgl. Br. 5647f. [2]) Vgl. die Note S. 837.

tempels. Die Übersetzung „Heiligtum“ im engeren Sinne dürfte hier das Richtige treffen.

Tiglath-Pileser-Prisma vii, 105: *e-lal-la-a pa-ra-aṣ ilû-ti-šu-nu rabûti ina ki-rib-šu ad-di* „den Wasserbehälter für das Heiligtum ihrer großen Gottheit stellte ich darin auf“.

Bu. 88-5-12, 75 + 76 Col. vi 12 ff.: *par-ṣi E-sag-ila qa-aš-du-te ana ašri-šu-nu u-tir.* Meißner-Rost[1] übersetzen mit Recht: „Die Heiligtümer von Esagil, die hehren, habe ich wiederhergestellt“. Es folgt: „Mehr als früher ließ ich sie mächtig erstrahlen. Ihre strahlenden Weihegeschenke, ihre glänzenden Opfergaben .... setzte ich fest“. Auch was weiterhin folgt, spricht deutlich für die Bedeutung „Heiligtum“.

Öfters begegnet *parṣu* in Verbindung mit dem Verb *šlm.* Nun ist ja wahr, daß *šullumu* auch in der Bedeutung „ausführen“ (von Befehlen) gebraucht wird;[2] aber ungleich häufiger ist doch die Bedeutung „erhalten, bewahren, gelingen lassen“ u. dgl. Die Übersetzung: „Die Heiligtümer instand setzen (resp. erhalten)“ ist auch nach dem Zusammenhange geboten.

vR 62, 2, 12. *a-na šul-lum parṣi u ki-du-di-e ma-šu-tu* „(wohin) zur Instandsetzung der Heiligtümer und Kultstätten, die in Vergessenheit geraten waren (frohlockend sie mich beriefen)“. Lehmann[3] übersetzt: „Zur Wiederherstellung der Gebote und Satzungen[4], die in Vergessenheit geraten waren“. Wenn man

---

1) BA 3 S. 251; vgl. ibid. S. 269, 21. 2) Vgl. vR64 c 23.

3) Šamaššumukin, Zweiter Teil, erster Abschnitt S. 7.

4) *Kidudû* wird vielfach mit „Satzung“ u. dgl. wiedergegeben, weil es sich öfters in Parallele mit *parṣu* findet. Wie *parṣu* wird es auch im weiteren Sinne aufgefaßt als „Riten, Liturgie“. Im letzteren Sinne noch von Zimmern ZA 30 S. 212, 15. S. 228 zu Z. 15 beruft sich Zimmern auf Langdon, Bab. Liturg. S. 41 zu Nr. 63 (K. 9309), wo Langdon für *kidudû* die Bedeutung „song, psalm, liturgy“ behauptet und sagt: „The word has been erroneously translated »temple, shrine« etc. The correct meaning is seen in *namburbū lumun parṣi arni kidudê u šuluḫḫi,* »A ritual to free from evil incurred by breaking the regulations, by sin in the matter of the temple liturgies and hand-washings«, Harper, Letters, no. 448.“ Die Bedeutung „Liturgie“ für *kidudû* soll sich also aus der Zusammenstellung mit *parṣu* und *šuluḫḫu* ergeben. Doch was bedeutet denn *šuluḫḫu?* Ich finde dieses Wort bei den Assyriologen in den verschiedensten Fassungen: *Besprengung, Handwaschungs-Zeremonie, Riten, Kultus, Verschalung, Abgaben, Tempelabgaben, Einkünfte*; dazu noch Delitzsch' *Machtspruch!* Das beweist doch zum wenigsten, daß der Sinn von *šuluḫḫu* noch nicht feststeht. Aus

für diese Übersetzung ins Feld führen wollte, daß *mu-šu-tu* eher zu „Satzungen“ paßt als zu „Heiligtümer“, so ist zu erwidern, daß der sumerische Text dafür bietet: *ḫa-lam-ma-bi* „zerstörte,

---

einer Gleichung mit lauter Unbekannten (*parṣu-kidudû-šuluḫḫu*) können wir aber kein Resultat erzielen. — Ich möchte nun die oben angegebenen „Bedeutungen“ für *šuluḫḫu* sämtlich verwerfen und dafür eine ganz neue aufstellen: קֹדֶשׁ (und zwar mit seinem doppelten Sinn „Heiligkeit“ und) „Heiligtum“. Den Nachweis kann ich hier nicht erbringen; ich verweise nur auf folgende Stellen: KB 3, 2 S. 38, 41; — ibid. S. 78, 17; — MVG 1896 S. 27, 19, wo überall sicher von Gebäulichkeiten die Rede ist. Ähnlich wie *parṣu* wird auch *šuluḫḫu* in bezug auf Götter und Könige gebraucht. Auch Zimmerns „Besprengung“ trifft nicht das Richtige. Sätze wie *šu-luḫ-ḫi ta-sal-laḫ* sind zu übersetzen: „Das Heilgtum (die Heiligtümer?) besprenge“, vgl. *bîta i-sal-laḫ* RA 8 S. 48, 42. Das Protonpseudos bei der Fixierung der Bedeutung von *šuluḫḫu* ist die Annahme, daß die Grundbedeutung von *laḫ* (*luḫ*) eigentlich „waschen, reinigen“ ist, während sie doch als „heiligen“ anzusetzen ist, wie Br. 6166, 6168 u. a. nahelegen: das Unnahbare, die Scheu ist die Grundbedeutung der Wurzel (wenn auch vielleicht das Ideogramm in der Bedeutung „sich scheuen“ *taḫ* zu lesen ist, vgl. Langdon, Babyloniaca II S. 185; beachte aber, daß M 2996 ganz unsicher ist). — Wenn nun *šuluḫḫu* „Heiligtum“ bedeutet, ist Langdons Deduktion für *kidudû* erst recht verfehlt. *Kidudû* dürfte wohl mit „Kultstätte“ richtig übersetzt werden. Oder verdient Jensens „Wandelstätte“ (KB 3, 1 S. 201, 13) den Vorzug? Für „Prozession(sweg)“ ließe sich manches ins Feld führen. Möglich auch, daß eine solche Bedeutung ursprünglich ist, und daß neben derselben sich eine allgemeinere Bedeutung „Kultstätte“ entwickelte (vgl. *nîmedu*, *manzazu*). — Ich möchte nun den von Langdon angeführten Satz *namburbû lumun parṣi arni kidudê u šuluḫḫi* folgendermaßen übersetzen: „Sühnungsritus für das Böse, das einen Tempel betroffen, für die Verunreinigung von Kultstätten und Heiligtümer“. Daß Langdon mit seiner Auffassung des *lumun parṣi* nicht das Richtige trifft, ergibt sich aus KTAR Nr. 38 V. 21 (siehe die Stelle weiter unten in diesem Aufsatze). Da hier der gleiche Ausdruck *lumun parṣi* vorliegt und der Text (nach unserer Auffassung) vom Entsühnen der Tempel handelt, liegt die Vermutung nahe, daß wir hier einen solchen *namburbû lumun parṣi* vor uns haben. In der Tat scheinen die Anfangszeilen diese Vermutung zu sichern. Es ist wohl zu ergänzen: *n*[*am*]-*b*[*úr*]-*b*[*i*] [*lumun parṣi na*]*m-tag-ga* (= *arni*) *ki-du-d*[*u*] *ù šú-luḫ*[-*ḫi*]; vgl. Schrank, Bab. Sühnerit. S. 72 ff. — Auch *er-šem-ma*[pl] *ki-du-du*[pl] beweist natürlich nicht (wie Langdon meint), daß *kidudû* „song, psalm, liturgy“ bedeutet. Es ist zu übersetzen: „Lieder für Kultstätte“ („Wandelstätten“ = „Prozessionslieder“? „Der König schreitet heraus“ [vgl. Langdon, ibid.] könnte recht wohl ein solches Prozessionslied sein!). — *Parṣu-kidudû-šuluḫḫu* werden somit mehr oder weniger Synonyma sein; *parṣu* betont den „**Herrscher**sitz“, *kidudû* die „Kult**stätte**“, *šuluḫḫu* das „**Heilig**tum“.

zerfallene" und daß auch sonst in den Königsinschriften öfters die Rede ist von Kultstätten, die in Vergessenheit geraten sind. Wie der König diese seine Aufgabe, in Vergessenheit geratene Kultstätten wieder zu neuem Glanze zu bringen, erfüllte, wird ja im folgenden gezeigt. Vgl. Zeile 14—18. — Ibid. 19ff: *ša ilâni rabûti a-ši-ib pa-ra-ak-ka ša gi-im-ri e-kur-ra par-ṣi-šu-nu šu-qu-ru-tu bil(?)-lu-du-šu-nu nu-us-su-qu-tu a-na aš-ri-šu-nu lu-u u-tir* „der großen Götter, die da thronen auf den Sitzen in sämtlichen Tempeln, kostbaren Heiligtümer und wertvollen Kultstätten stellte er (ich?) wieder her". Lehmann (S. 9) übersetzt: „der großen Götter, (die da) thronen auf den (heiligen) Sitzen sämtlicher Tempel, Gesetzes-(tafeln), die kostbaren, (und) Satzungen, die wertvollen, an ihren Ort brachte (er?) zurück". — Vgl. auch K 2711 R 21 *u-šal-la-mu par-ṣi-e-ša* und Pinches, Texts. 16 Nr. 4 R 9 *li-šal-lim par-ṣi-šu.*

Merodachbaladan-Stein 2, 10. Hier nennt sich Merodachbaladan: *mu-šal-lim par-ṣe-šu-nu.* Da vorausgeht: „. . . der Sippar, Nippur und Babel rechtleitet" ist zu übersetzen: „der ihre Heiligtümer instand hält". Es folgt: „Der Erbauer von Tempeln, Domen und Göttersitzen in den großen Städten". Der König rühmt sich also, bestehende Tempel erhalten und neue erbaut zu haben.

Kultustafel von Sippar 1, 9: *par-ṣu-šu im-ma-šu-ma* „(Šamaš, der große Herr, welcher wohnt im Tempel Ebabbara zu Sippar, welchen (Tempel) zur Zeit von Wirren und Unruhen im Lande Akkad die Sutäer, der böse Feind, zerstört, die Reliefs (?) vernichtet hatten), sein Heiligtum war in Vergessenheit geraten." Daß diese Übersetzung den Vorzug verdient vor: „seine Satzungen waren vergessen worden"[1], geht schon aus dem unmittelber folgenden Satze hervor: „Sein Bild samt seinem Schmucke, das abhanden gekommen war, niemand fand es". — In Zeile 18 f. ist wiederum die Rede von dem *parṣu* des Šamaš: *ni-ib-ḫa ša parṣi* *ilŠamaš u-šat-ri-ṣa-am-ma.* Jeremias übersetzt: „den . . . . . von Samas' Satzung richtete er her". Doch dürfte zu übersetzen sein: „Die Scheibe des Heiligtums des Šamaš ließ er überdachen (setzte ein regelmäßiges Opfer ein)". Wie es scheint, ist *parṣu* hier „Heiligtum" im engeren Sinne: jener Ort, in dem Šamaš thronend gedacht ist, sein Throngemach. — Ibid. 2, 3f. wird als Aufgabe Nabupaliddins neben der Gründung von Götter-

[1]) Joh. Jeremias BA 1 S. 270.

gemächern, der Bildung von Bildwerken angegeben: *šulhum parṣê u bil-lu-di-e* „das Wiederherstellen (Erhalten?) von Heiligtümern und Tempeln" (es folgt: „regelmäßige Opfer einzusetzen, freiwillige Opfer zu vergrössern").

1 R. 67 a 20: *pa-ar-ṣu ri-eš-tu-tu áš-te-ni-'a ka-ia-nam.* Langdon[1] übersetzt: („Esagila und Ezida restaurierte ich, die Heiligtümer brachte ich instand), die uranfänglichen Satzungen bewahrte ich sorgsam für immer." In den Zusammenhang aber paßt wenigstens gerade so gut die Übersetzung: „Auf die alten Tempel hatte ich allzeit meine Sorgfalt hingerichtet". *Parṣu reštûtu* ist ungefähr dasselbe wie *billudê kudmûtim*, 1 R 67 a 30. — Die Form *ašteni'a* begegnet auch in ähnlichem Zusammenhang Nabopolassar Nr. 4 (Langdon S. 66) 5f.: *ina à-áš-ra-at* ^il^*na-bi-um ù* ^il^*marduk bêlê*^meš^*-e-a áš-te-ni-'a ka-ia-nim šá ku-un-ni pa-ar-ṣi-šú-nu ù šú-ul-lu-mu ki-du-di-šú-un i-ta-ma-a ka-bat-ta* „auf die Kultstätten Nebos und Marduks, meiner Gebieter, war ich ständig bedacht, auf die Bewahrung ihrer Heiligtümer und auf die Erhaltung ihrer Tempel war bedacht mein Gemüt."

V R 63 a 10 wird schon von Scheil *ina paraṣ ilâni* übersetzt mit: „im Heiligtum der Götter" vgl. ZA 5, S. 401. Die Bemerkung Scheils (ibid. S. 407): „*Parṣu* désigne aussi bien les cérémonies, les rites que le lieu même de ces cérémonies" beweist, daß dieser Gelehrte auch nicht mit der Bedeutung „Gesetz, Befehl" für *parṣu* auskommen konnte.

Asurnaṣirpal, Annaleninschrift 1, 24: *rubu-u ki-e-nu ša a-na šu-te-šur parṣê ekurâti mâti-šu pit-qu-du ka-ia-na* „der legitime Fürst, der auf die Instandsetzung der Heiligtümer (und) der Tempel seines Landes fortwährend bedacht war" (Peiser[2] übersetzt: „Der zur rechten Befolgung der Tempelvorschriften seines Landes fortwährend tätig ist").

VR 35, 6 *pa-ra-aṣ la si-ma-a-ti-šu-nu.* Schrader[3] übersetzt: „Den nicht ihnen zukommenden Tempelbezirk". Es dürfte zu übersetzen sein: „Ihr unrechtmäßiges Heiligtum". Vgl. MVG 1896 S. 27, 34ff.: ^il^*Ištar la si-ma-a-tu iš-tu ki-rib E-an-na u-še-ṣi-ma* „die unrechtmäßige Ištar schaffte er aus Eanna fort (die Nana brachte

[1]) Neubab. Königsinschr. S. 211. [2]) KB 1 S. 57.
[3]) KB 3 (2) S. 121.

er zurück)"[1]. Der Text ist nur lückenhaft erhalten, so daß eine bestimmte, zweifellose Übersetzung nicht gegeben werden kann.

KB 6 (1) S. 92, 9: *eb-bu el-lam qa-ti pa-ši-šu muš-te-'-u par-ṣi* „Der Saubere, der Reine (an) Händen, der Gesalbte, er, der auf die Heiligtümer acht hat".

IV R² 30* 18: *Šangummaḫu mu-ul-lil par-ṣi ša Eridu anaku* übersetzt auch Alf. Boissier[2]: „moi je suis le conjurateur, le šangammaḫu, celui qui purifie les sanctuaires d'Eridou". S. 151 bemerkt er: „parṣu ici a le sens de »sanctuaire, chapelle«".

Šamš. I. 31 (KB I, 176 7): *mu-kil par-ṣi É-kur*„ (der erlauchte Priester, der da schmückt Ešarra [unaufhörlich]), der da lenkt die Heiligtümer Ekurs" (es folgt: „welcher dem Glanze Eḫarsagkurkuras (und) der Tempel seines Landes seine Sorge zuwendet"). Möglicherweise ist statt *mu-kil* vielmehr *mu-rim*[3] zu lesen: dann ist etwa zu übersetzen: „der da hochhält (verschönert, bereichert)".

BA 1, 302, 9: *paraṣ kiškanê Anunnakê ana ašrišu utirru* „(der Ebabbar, das Haus des Sonnengottes, baute), das Kiškanû-Heiligtum (Palmen?-Heiligtum) der Anunnaki wiederherstellte"[4].

Haupt, ASKT 116, 6: *ba-na-at ilâni muš-tak-li-la-at par-ṣi* [*ilBêl*] „Mutter der Götter, Zierde des Hauses (Tempels) Bels". Gemeint ist Bêltu (Ninlil), die Gemahlin Bels (Enlils). Nach Langdon SBP S. 256 ist auch für Zeile 2 [*muš-tak-li*]-*lat par-ṣi* zu lesen.

Ibid. Zeile 14: *be-el-tum šur-bu-tum ša par-ṣu-ša šu-tu-ra* „Hohe Herrin, deren Heiligtum (oder Herrschermacht?) hervorragend ist".

Steleninschrift S³ 29 ff.[5]: *par-ṣi ki-du-di-e ki-ma la-bi-rim* [*-me*] *u-tir*[*-ru*] „der die Tempel und Heiligtümer wiederherstellt so wie (sie) früher (waren)". Lehmann übersetzt: „(wie er auch) die Gesetzes(tafeln) und Vorschriften gleichwie früher zurückbrachte an ihre Plätze".

Zylinderinschrift L⁵, 3[6] ist die Rede von *parṣi* (von „Heilig-

[1]) Hagen BA 2 S. 109: „Ein sie entehrendes Gebot". Delitzsch (ibid. S. 250) wendet sich gegen Schraders „Tempelbezirk".

[2]) Rév. Sém. 6, 149.

[3]) So Abel in KB 1 a. a. O. auch S. 190, 3. 3 wo für *pa-an É-kur* aber *parṣi* (*paraṣ*) *É-kur* zu lesen ist.

[4]) Der Text ist übrigens sumerisch geschrieben. Das Ideogramm ME könnte allenfalls auch anders gelesen werden.

[5]) Cfr. Lehmann, Šamaššummukin 2. Teil S. 14/5.

[6]) Cfr. Lehmann a. a. O. S. 12.

tümern") an denen die Orakel abgehalten werden. Der lückenhafte Text ermöglicht keine Übersetzung. Doch erweist sich die Übersetzung Lehmanns auf den ersten Blick als unrichtig: *par-ṣi ša qu-um-mu-ru te-ri-e-te* „Gesetze sämtlicher Orakel". In KB 3 (1) S. 194 wird vor *parṣi* ergänzt: *ḫa-mi-im*. Wenn diese Ergänzung richtig ist, so ist zu übersetzen: „dem Leiter der Heiligtümer, welche Orakel veranstalten". Jensen übersetzt: „Dem Übermittler von Befehlen, welche die Gemüter befriedigen".

Winckler, Forschungen 1, 256: *ša a-na pa-ar-aṣ ilNabû . . . bu-tuq-qu sa-an-tak* „welcher auf das Heiligtum Nebos — sein Augenmerk richtet beständig". Winckler: „welcher auf Befehl des Nebo . . . ." Meißner, Suppl. S. 74 (unter מתך) „der auf den Befehl Nebos unablässig schaut". Der König schaut auf das Heiligtum Nebos, d. i. er sorgt für dessen Erhaltung usw., dessen sich ja die Könige so oft in den Inschriften rühmen.

4 R² 23 a 19: *a-na par-ṣi ki-du-di-e na-šú-ka* „zu Tempeln und Heiligtümern bringen sie dir (ihre Gaben)". Oder ist zu übersetzen: „zu den Heiligtümern der Wandelstätten tragen sie dich"?

Harper 65 (K 629) R 9ff. *ina bit ilNabû e-rib pa-ar-ṣi ša ilâni^{pl}-šú-nu a-na bu-luṭ nap-ša-a-te šá mâr šarri be-li-ia lu-šal-li-mu li-bu-šu* „in den Tempel Nebos wird er eintreten, die Heiligtümer jener Götter für die Lebenserhaltung meines Herrn Prinzen soll man vollständig fertig machen" (d. h. den Dienst bei sämtlichen Heiligtümern [im engeren Sinne] vollführen).

Harper 338 (82-5-22, 98) Obv. 11: *arḫi an-ni-i par-ṣi la te-ip-pa-ša* „in diesem Monate sollt ihr die Heiligtümer nicht bedienen". Die Übersetzung van Gelderens[1]: „Ihr sollt während dieses Monats keine gesetzlichen Dienste verrichten" gibt an sich einen guten Sinn; doch kann für *parṣu* die Bedeutung „gesetzlicher Dienst" nicht nachgewiesen werden. In demselben Briefe Rev. 4ff. heißt es: *bâbu parṣi Bêl u Nabû pa-ti-ia* „Das Tor des Heiligtums Bels und Nebos war geöffnet". Van Gelderen übersetzt: „Das Tor zum gesetzlichen Dienste (?) Bels und Nebos war geöffnet". — Ibid. Rev. 9ff.: *ri-iḫ-ti par-ṣi šá Ulûli arḫu šá e-ra-ban-ni ki-i šá šarru be-li iš-pur-an-ni ep-pu-šu* „die übrigen im (Monat) Elûl (fälligen) Heiligtümer werden im kommenden Monat, so wie es mein Herr König geschrieben hat, (rituell) bedient werden".

[1]) BA 4 S. 533.

Frank, Stud. zur bab. Rel. S. 129, 34: *la na-ṣir par-ṣè ša ilŠamaš u ilAdad* „Er kann nicht bewachen die Heiligtümer des Šamaš und Adad". Es ist die Rede von Irregularitäten der Priester. Frank übersetzt: „nicht (kann er) bewahren die Gebote des Šamaš und Adad" (es folgt: „zur Stätte des Ea, Šamaš usw. nicht eingehen".) Beachte die Parallelstelle (?) 29: „Er darf sich vor Šamaš und Adad der Stätte des Wahrsagens und der Entscheidung nahen".

Ritualtafel RA 8 S. 53. 41: [*ul u-rib*]-*bi É-sag-gíl ul ú-ma-aš parṣu-šu* „Ich habe nicht zugrunde gehen lassen Esaggil, ich habe seine Heiligtümer nicht mißachtet".

K 4231, 4, 12 (KB 6 (2) S. 23): *parṣê ana ilBêl ḫum-mu* „(da) die Heiligtümer für Bêl besorgt werden" Jensen: „Da die (heiligen) Satzungen für den (dem) „Herrn" (fest)gehalten werden".

K 9876, 12 f. (KB 6 (2) S. 34): *el-le-e-a el-le-e-a-ma Bābiluki re-el-tu ma-la ilNinlil ki-i kul-lat par-ṣê* „Es steigt hinauf, es steigt hinauf Babylon, (das da steht) an der Spitze von (allem), was Ninlil (besitzt), gemäß allen Heiligtümern" d. h. Babylon, welches das vorzüglichste Ninlil-Heiligtum besitzt, zieht in feierlicher Prozession hinauf, in welcher die Statuen der verschiedenen Gottheiten der einzelnen Tempel mitgetragen werden. Jensen übersetzt: „*Sie* zieh*n* hinauf, *es* zieh*t ebenso* hinauf Bābilu, *das Jauchzen, ganz wie* Ninlil, gemäß allen Satzungen".

BE 13387, 36 (KB 6 (2) S. 50): *ib-ni ilAzag-SUD(-ga) šanga-maḫḫi ilâni rabûti ana mu-šâk-lil par-ṣe* „er bildete Azagsudga, den Großpriester der großen Götter, zum Besorger seiner Heiligtümer".

KB 6 (2) S. 126, 15: *e-ki-a-am la šum-ki e-ki-a-am la par-ṣu-ki* „Wo ist nicht dein Name, wo ist nicht dein Heiligtum?" Es folgt: „Wo sind nicht deine Bilder eingezeichnet, wo deine (heiligen) Kammern nicht hingesetzt?"

Histor. Keilschr.-Texte aus Assur Nr. 53, 6ff.: *mu-ud-diš eš-ri-e-te ša ma-ḫa-zi mu-šak-lil par-ṣi mu-kin satukki ša ilâni rabûtiti ana-ku-ma* „der Erneurer der Tempel der Städte, der Ausstatter der Heiligtümer, der Bestimmer der Tempelopfer der großen Götter bin ich."

Klagehymnus an Merodach-Enlil (KB 6 (2) S. 78) Obv. 107: *ina ilA-nun-na-ki par-zu-u-a ana pa-ra-aṣ uš-te-bi-el* (?) „Bei den Anunnaki wandelt er meine Heiligtümer zu Trümmerhaufen". Es ist die Rede von dem „Worte" Enlils, das wie ein

mächtiger Sturm wütet. Vgl. besonders Zeile 103 und 105. Man beachte das Wortspiel parṣu und paraṣ.

Schorr, Altbab. Rechtsurkunden II 37, 1 ff.: *5 šiḳil kaspim aban ilŠamaš ša šamni parṣi ilŠamaš* „5 Sekel Silber, Gewicht des Šamaš(tempels) für (Ankauf von) Öl für das Heiligtum des Šamaš". Schorr liest *parakki* für *parṣi*, doch liegt das Ideogramm GARZA, also *parṣu* vor. Vgl. Schorr Anm. h.

Keilschrifttexte aus Assur relig. Inh. 38 V. 18 ff[1]: [*ana*] *ilâni ša parṣu is-ḫu-ru-an-ni-ma šu-uz-zu-qa-an-ni ia-ši ilâni ša parṣu i-ri-ša-an-ni el-qu-u ki-ba ma-lu-u parṣi el-qu-u lu-uš-bi lumun parṣi al-ku-u la iṭṭeḫa(a) la i-ki-ri-ba la i-sa-an-ni-qa ia-a-ši* „(Zu) den (feindlichen) Göttern, welche das Heiligtum umgeben und mir nachstellen, zu den Göttern, welche das Heiligtum erstreben: ‚ich habe (es) in Besitz genommen' sprechet, ‚an der Fülle des Heiligtums, das ich in Besitz genommen habe, will ich mich sättigen'. Der Feind des Heiligtums, das ich in Besitz genommen, komme nicht heran, nähere sich nicht, bedränge mich nicht". Die „Gesandten" des Beschwörungspriesters sollen im Namen der Gottheit Besitz ergreifen von dem Heiligtum und es so dem Einflusse der bösen Gottheit entziehen. — In der nun folgenden rituellen Anweisung heißt es u. a.: [*ina*[2]] *bît parṣi te-pu-šu qaqqara*(?) *tašabbit*(?) *mu ellu tanaddi(di) ana pân parṣi GI-GAB* (*abru*) *tašakkan(an)* „In dem Hause des Heiligtums, welches du ‚gemacht' hast (d. h. wohl: rituell behandelt hast), sollst du den Boden fegen(?), heiliges Wasser sprengen, vor das Heiligtum einen Altar hinstellen". Hier wird also genau unterschieden zwischen dem Inneren des ‚Heiligtums' und dem Äußeren desselben. — In Zeile 32 geht dann der Beschwörungstext weiter: *at-tu-nu parṣi šar-ḫu-tu-iá ilu u ištar-ku[-nu] ilE-a be-lu mu-šim ši-ma-a-ti-ku[-nu] ana tab-kal-ti ili u ištar i-ši-mu-ku-nu-ši ši-im-ta(?) ilu u ištar li-ga-ku-nu iq-bu-ni-ma a-na-ku el-ki ina pu-luḫ-ti su-pi-i su-li-ia el-ki-ku-nu-ši* „Ihr meine erhabenen Heiligtümer eures Gottes und eurer Göttin! Ea, der Herr, der euer Schicksal bestimmt, hat euch für die Majestät (?) eures Gottes und eurer Göttin das Los bestimmt. Der Gott und

[1]) Auf diesen überaus instruktiven Text wurde ich durch meinen Freund P. Schollmeyer OFM aufmerksam gemacht, der mich auch noch auf verschiedene andere Belegstellen für parṣu hinwies.

[2]) Cfr. Zimmern, Ritualt. S. 138, 23.

die Göttin, welche euch in Besitz genommen, haben gesagt: ‚ich nahm (es) in Besitz'. In Gottesfurcht, Flehen und Gebet von mir nahm ich euch in Besitz".

Dieser Text dürfte doch bis zur Evidenz zeigen, daß *parṣu* auch nicht eine etwa von der Idee „Gebot, Gesetz" abgeleitete weitere Bedeutung „Riten" u. dgl. hat. Es handelt sich um etwas Reelles, Greifbares, um etwas, was in Besitz genommen werden kann. „Heiligtum", sei es in einem weiteren, sei es in einem engeren Sinne, dürfte wohl das Richtige treffen. Gerade auf die ursprüngliche Bedeutung *dominium* scheint dieser Text besonders anzuspielen (durch die öftere Betonung des *alkû*).

Am nächsten verwandt mit der Bedeutung des *parṣu* als „Heiligtum, Wohnung eines Gottes" ist die Bedeutung „Palast, Wohnung eines Königs". In dieser Bedeutung findet sich *parṣu* auch zuweilen.

KB 3 (2) S. 38, 41 ff.: *pa-ra-aṣ šar-ru-ti šu-lu-uḫ be-lu-tim i-na li-ib-bi-ša u-ša-pa-am.* Winckler übersetzt: „Ein Königsgemach, ein Herrschafts- . . . baute ich darin". Die Übersetzung *parṣu* = „Gemach" ist etwas allgemein, trifft aber im wesentlichen sicher das Richtige. Beachte, daß die Rede vom Baue eines Königspalastes ist.

KB 6 (1) S. 82, 38: *ap-pi-is-si-ma ki-ma parṣi la-bi-ru-ti* „Mache sie zurecht entsprechend den alten Königsgemächern", d. h.: in den alten, schmucklosen Gemächern der Unterwelt braucht Istar den Schmuck nicht. Beachte, daß bei jedem Tor, bei jedem neuen Gemache, ein weiterer Schmuck abgenommen wird. In dem Duplikate Rel. Texte aus Assur Nr. 1, 40 findet sich die auffallende Schreibweise *parṣi la a be-ru-ti.* Da sich unseres Wissens *labiru* sonst nie mit langem *a* geschrieben findet, liegt der Gedanke nahe, daß *la-a bi-ru-ti* zu lesen ist. Es wäre dann zu übersetzen: „entsprechend den schmucklosen (unansehnlichen) Gemächern". Siehe noch Z. 44 u. ö.

KB 6 (1) S. 90, 54: (*abnu*) *ĭnāti*(*tí*)-*ša un-dal-la-a parṣi*[-*ša*]. Hier übersetzt auch Jensen, freilich zweifelnd: „Sie füllte mit ihren Augensteinen ihre *Kammern*".

El-Amarna-Tafeln (Knudtzon S. 373) 73, 39ff.: *ti-i-di pa-ar-ṣa-ia i-nu-ma i-ba-ša-ta i-na alu ṣu-mu-ra i-nu-ma arad ki-it-ti-ka a-na-ku* „Du kennst mein (Herrscher-)Haus[1], weil du ge-

[1]) Hier also nicht von einem eigentlichen Könige, sondern von einem höheren Beamten gebraucht.

wesen bist in Sumra, daß ich dein treuer Diener bin". Knudtzon übersetzt: „Du kennst meine Verhältnisse" ohne näher diese Übersetzung zu begründen. Rib-Addi weist zur Begründung seiner Bitte auf die Königstreue seines Hauses hin.

Ibid. 117, 82: (der König möge mir Hilfe schicken) *ki-ma par-zi ša-a a-bu-ti-ka* „wie das Haus deiner Väter (es getan hat)".

Ibid. 118, 40f.: „Siehe, mein Antlitz ist darauf gerichtet, zu dienen dem König" *ki-a par-zi ša a-bu-ti-ja* „wie das Haus meiner Väter".

Harper, Briefe 406 Obv. 6 ff.: *ina eli e-pa-še šà qa-ri-e-ti ša šarru be-li iš-pur-an-ni parṣi* (Glosse: *pa-ar-ṣi*) *il-ki ina arḫi an-ni-e ṭa-ba ṭa-ba qa-ri-tú a-na e-pa-še ûmu 13kam ûmu 15kam ûmu 17kam li-pu-šu* „Betreffs der Anfertigung des Baues (Gebälkes), worüber der König, mein Herr, zu mir schickt: (für einen) Herrscherpalast ist es diesen Monat günstig; es ist günstig, den Bau (das Gebälk) zu machen. Am 13. Tage, am 15. Tage, am 17. Tage möge man (ihn, es) errichten". Derselbe Ausdruck *paraṣ ilki* findet sich auch noch an einer anderen Stelle, die freilich mißverstanden worden ist. Cfr. Del. Handwörterbuch S. 70 unter *ilku: ultu paraṣ* (doch wohl so, nicht *pa-an*) *ilki ultu pân ṣâbê-šarru-te* „(Landeskinder, welche) von dem Herrscherhaus, von der Königsuntertanschaft (abgefallen waren)". Hier steht also *paraṣ illi* im übertragenen Sinne, während im vorausgehenden Beispiele „Herrscherhaus" im materiellen Sinne stand.

Weit häufiger als die Bedeutung „Herrscherhaus" oder dgl. ist die Bedeutung „Herrschermacht, Dynastie, Herrschaft, Macht" u. dgl. für *parṣu*. Öfters läßt sich, wo die Bedeutung „Herrschaft, Macht" vorliegt, auch „Herrscherhaus" übersetzen, wenn man dieses Wort im übertragenen Sinne auffaßt.

81-6-7, 209 (dupl. K 6346) 2: *a-na ilIš-tar Uruk ki ru-ba-a-ti ṣir-ti li-qa-a-ti pa-ra-aṣ ilA-nim-u-tu* „An Ištar von Erech, die erhabene Fürstin, die die Herrschaft der Gottheit empfangen.

81-2-4, 188, 4: *a-na šar-rat ilâni ša par[-ṣi ilâni ra-bu-ti šu-ut-lu-mu qa-tuš-ša* „an die Herrin der Götter, in deren Hand die Herrschaft über die großen Götter vollendet ist".

I R. 27 a 10-13: *Ištar reš-ti šame-e u irṣiti(ti) ša paraṣ qar-du-te šuk-lu-lat* „Ištar, die Erste Himmels und der Erde, welche ausgerüstet ist mit der Herrschaft der Tapferkeit". — Hierher gehört auch der häufige Titel Ištars als *bêlit parṣê* „Herrin der

Königsgewalten", d. i. Ištar besitzt die Macht selbst und verleiht sie andern. Cfr. Zimmern, Ištar und Saltu S. 10 II, 7 ff. *ta-am-ḫa-at ri-tu-uš-šá ka-la-šú-nu pa-ar-zi ta-at-na-da-an-ši a-šar li-ib-bi-šá* „sie hält in ihrer Hand insgesamt die Königsgewalten, gibt selbige wohin sie will".

iv R. 34 (Ende): *ša par-ṣi el-lu-ti ana qa-ti-i̯a u-ma-al[-li]* „welcher eine glänzende Herrschaft in meine Hand gegeben hat".

ii R. 19 a 38, 39: *nam-ru ina ap-si-i par-ṣi ez-zu-ti li-qu-u* „Er (Ninib) ist ein Ungeheuer im Ozean, dem furchtbare Herrschaft zuteil geworden" (es folgt: „schrecklichen Glanz schenkte ihm Anu im Himmel als Geschenk, die Anunnaki, die großen Götter widerstehen ihm nicht").

K 3331, 13: *ina É-kur bît tak-na-a-ti ša-qu-u par-ṣu-u-šu* „In Ekur, dem Tempel der Pracht, ist erhaben seine Herrschaft (oder: sein Herrscherthron?)". Vgl. die zwei vorausgehenden Zeilen.

IV R². 23 a 22: *[mu]-ši-im par-ṣi ša šamê u irṣitím(tím)* „der da bestimmt die Herrschaft (die Königshäuser?) im Himmel und auf Erden".

KB 6 (1) 48, 14: (Ich will einen Thron errichten), *lu-be-li par-ṣi* „will mich der Herrschergewalt bemächtigen (alle Igigi zumal regieren)".

KB 6 (1) 50, 47 f.: *tup-šîmâti ik-šu-da qa-tuš-šu ilBelu-u-ta il-te-qi na-du-u par-ṣe* „Der Schicksalstafeln hat er sich mit seiner Hand bemächtigt, hat die Herrschaft an sich genommen, das Gründen der Dynastien (Königshäuser)".

KB 6 (1) 26, 82: *a-na pa-ra-aṣ ilanu(-nu)-ti* . . . „du hast ihn zur Herrschaft der Göttlichkeit (zur göttlichen Herrschaft) erhoben".

KB 6 (2) S. 58, 12: *ša par-ṣu-ša šu-tu-ru* „deren Herrschaft überragend ist".

KB 6 (2) S. 64, 30: *be-lum le-'-u parṣe* „Herr, mächtig an Herrschaft".

KB 6 (2) S. 94, 14: *ša-qu-u ša par-ṣe-šu man-man la i-ša-an-na-nu* „Hoher, dessen Herrschaft niemand gleichkommt".

Ibid. XVII, 7: *ilSin ilA-nu ilEn-lil u ilE-a par-ṣu-šu* „Seine Herrschaft ist die Sins, Anus, Enlils und Eas", d. h. Sin übernimmt auch die Rolle der Hauptgottheiten.

KB 6 (2) S. 124, 7: *ḫa-mi-mat gi-mir par-ṣe* „die da innehat alle Herrschermacht" (es folgt: „die bedeckt ist mit der Tiara des Herrentums").

Asurbanipal iv. 100 (KB 2 S. 194 5): *a-na pa-ra-aṣ ra-ma-ni-šu-nu ik-ki-ru it-ti-ia.* Jensen übersetzt: „sie zeigten sich mir aus eigenem Antrieb feindselig". Winckler[1] gibt *ana paraṣ ramanišunu* wieder mit „auf eigene Faust". Es dürfte wohl zu übersetzen sein: „Sie kämpften gegen mich für ihre eigene Herrschaft (für ihre Unabhängigkeit)". Vgl. das unmittelbar vorausgehende: „Sie waren zu einem Bunde und einer Einheit vereinigt worden".

iv R. 13, 1. Rev. 8: *par-ṣe-i̯a ina zu-um-ri-ka liš-te-ši-ru* „meine Herrschaft möge in deinem Körper regieren" d. i. du mögest mit meinen Vollmachten ausgerüstet sein.

Ibid. 31: *pa-ra-aṣ ilŠamaš lu-u par-ṣu-ka* „Die Herrschaft Šamaš' sei deine Herrschaft", d. i. du mögest regieren wie Šamaš. Es folgt: „wie ein Richter leite die Länder".

Es ist ja wahr, daß an einigen dieser Stellen, wo *parṣu* mit „Herrschaft" u. dgl. übersetzt wurde, auch die Bedeutung „Gebot" passen würde, weil nämlich Gebot und Herrschaft sich zuweilen sachlich decken; auch könnte die Bedeutung „Herrschaft" aus der Bedeutung „Gebot" abgeleitet sein. Aber wir haben nirgends einen Fall, wo *parṣu* mit „Gebot" übersetzt werden müßte und mehrere Klassen von Fällen, in denen *parṣu* mit „Gebot" gar nichts zu tun hat. Im Interesse einer einheitlichen Erklärung des *parṣu* müssen wir also eine Bedeutung „Gebot, Satzung" u. dgl. ablehnen.

Ist die Grundbedeutung von *parṣu* dominium, so kann *parṣu* auch „Eigentum, Eigentumsrecht" bedeuten. Tatsächlich scheint es auch in dieser Fassung vorzukommen. Es findet sich wenigstens eine Stelle, an der dem entsprechenden *GARZA* diese Bedeutung zukommt. Schorr, Altbab. Rechtsurkunden (VB) S. 153, 104a 10: (das und das hat der und der von dem und dem) „als Eigentum seines väterlichen Hauses rückgelöst" *garza é ad-da-na in-gab*[2]. Doch da nicht feststeht, daß diesem *garza* (*PA-AN*) auch wirklich im Semitischen *parṣu* entsprochen habe, muß die genannte Bedeutung noch fraglich bleiben.

---

[1]) Forschungen i, 248.

[2]) Schorr übersetzt: „als Einkommen seines väterlichen Hauses rückgelöst".

Marduks (Ellils, Aššurs) Geburt im babylonischen Weltschöpfungsepos.

Von

H. Zimmern.

Das babylonische Weltschöpfungsepos Enuma eliš erfährt durch die Tontafelbibliothek aus Assur — von einer solchen können wir ja jetzt ohne weiteres mit Fug und Recht sprechen — sehr erfreulicherweise recht wesentliche Ergänzungen zu seiner immer weiteren Vervollständigung. Namentlich die erste Tafel, die bisher, auch nach den zahlreichen Ergänzungen, die sie durch neubabylonische, bei King, Seven Tablets of Creation (1902), veröffentlichte Fragmente erfahren hatte[1], doch immer noch recht beträchtliche Lücken aufwies, wird nunmehr vor allem durch die beiden Assurtafeln VAT 9668 (= KTAR[2] Nr. 118) und VAT 9677 (= KTAR Nr. 117)[3] so wesentlich ergänzt, daß

[1]) Danach auch verwertet bei Winckler, Keilinschr. Textbuch zum Alt. Test. 2. Aufl. 1903, 3. Aufl. 1909 (Umschrift und Übersetzung); Bezold, Bab.-ass. Texte (Kleine Texte für Vorlesungen, hsg. von Lietzmann Nr. 7) 1904, 2. Aufl. 1911 (Übersetzung); Dhorme, Choix de textes relig. ass.-bab. 1907 (Umschrift und Übersetzung); Ungnad (in Altorient. Texte u. Bilder hsg. von Greßmann) 1909 (Übersetzung); Deimel, „Enuma eliš“ 1912 (Originaltext); Rogers, Cuneif. Parallels to the Old Test. 1912 (Umschrift und Übersetzung). Vgl. auch Landsberger in Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte S. 80ff. (Übersetzung).

[2]) = Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Autogr. von Ebeling.

[3]) Ich verdanke die Kenntnis dieser Texte dem Entgegenkommen des Herausgebers Ebeling, der sie mir, noch vor der Ausgabe des dritten Heftes von KTAR, in Korrekturbogen freundlichst zur Verfügung stellte. Da Ebeling demnächst selbst (in Altoriental. Texte u. Untersuchungen hsg. von Meißner) eine Bearbeitung der von ihm veröffentlichten neuen Enuma-eliš-Fragmente bringen will, so begnüge ich mich, nach Übereinkunft mit dem Herausgeber,

jetzt auch die erste Tafel bald als nahezu vollständig vorliegend gelten darf.

Zunächst bekommen wir auf diese Weise die Stelle Z. 7—20 über die Entstehung der Götterwelt, die Theogonie, die bisher nur lückenhaft vorlag, ganz vollständig. Danach gingen also aus den in eins vermischten Wassern des Apsû und der Tiâmat zunächst Laḫmu und Laḫamu hervor. Darauf, während jene aufwuchsen und groß wurden, entstanden Anšar und Kišar zu ihnen hinzu. Nach langen Tagen und Jahren tritt alsdann Anu, der Erstgeborene Anšars, hervor, der von Anšar seinen Vätern gleichgestellt wird. Und Anu seinerseits erzeugte als seinesgleichen den Nudimmud. Nudimmud wiederum wurde der „Mächtige“[1] für seine Väter, weiten Sinnes, verständig, kraftvoll, gewaltiger gar viel als sein Vater Anšar, nicht hatte er seinesgleichen unter den Göttern, seinen Brüdern.

Also in der Tat, da unter Nudimmud ja sicher Ea zu verstehen ist, in dieser nunmehr vollständig vorliegenden Theogonie zunächst noch keine Erwähnung Ellils, wie sie auf Grund der Damascius-Stelle, sowie aus allgemeinen Erwägungen heraus bisher zwischen Anu und Ea für diese Stelle meist vorausgesetzt wurde. Über den tieferen Grund, warum hier Ellil wahrscheinlich absichtlich noch nicht genannt ist, wird unten weiter die Rede sein.

Es folgt, von Z. 21 an, die Schilderung der Empörung der Chaosmächte, die gleichfalls, zunächst in den ersten Zeilen 21—24, und dann vor allem von Z. 53 ab, durch die neuen Assurtafeln so sehr ergänzt wird, daß auch diese Partie jetzt so gut wie vollständig vorliegt. Die Eingangszeilen Z. 21 ff. berichten zunächst davon, daß infolge des Zusammentretens der Brüder, der Götter, Tiâmat und Apsû (?) verwirrt wurden und ihr Mut sank. — Hier bricht nun das Assurfragment VAT 9668 (KTAR Nr. 118) in seiner Vorderseite bald ab; der Text aber setzt sich gerade von

---

an dieser Stelle für die öffentlich ja auch noch nicht ausgegebenen Texte mit einer bloßen Paraphrase ihres Inhalts. Außer den oben genannten Tafeln VAT 9668 und 9677 haben sich übrigens, nach Mitteilung Ebelings, neuerdings noch drei weitere Fragmente gefunden, die die erste Tafel Enuma eliš noch weiter ergänzen sollen.

[1]) So, *ša-lit* nicht *a-lid*, wird wohl auch auf 45528 + 46614 zu lesen sein

hier ab nahezu vollständig in der bereits aus Kings Ausgabe[1] bekannten Gestalt fort, des Inhalts, daß Apsû seinen Wesir Mummu herbeiruft, mit ihm zusammen vor Tiâmat tritt und diese drei nun vereint Rats pflegen wegen der Götter, ihrer Kinder. Apsû fühlt sich in seiner bisherigen Ruhe durch das Treiben der neuentstandenen Götterwelt gestört und sinnt auf Mittel und Wege, um den alten Zustand der Ruhe wiederherzustellen. Sein Vorschlag geht dahin, die neuen Götter völlig zu vernichten. Tiâmat ihrerseits will aber nicht soweit gehen, da sie sich zu einer völligen Vernichtung ihrer eigenen Kinder nicht entschließen kann, sondern sie will nur zu einer Einschränkung der Machtsphäre der neuen Götter ihre Einwilligung geben[2]. Darum gerät sie auch bei den Worten des Apsû in Zorn und schreit ihren Buhlen[3] an. Dagegen findet Apsû bei Mummu ungeteilte Zustimmung zu seinem Plane, die neue Götterwelt zu vernichten. Hocherfreut darüber umarmt Apsû den Mummu, nimmt ihn auf den Schoß und küßt ihn. Aber der Plan, den Apsû und Mummu so schmiedeten, wurde den Göttern, ihren Erstgeborenen, hinterbracht. Diese geraten darüber in Schrecken und Furcht, hielten die Stimme an und saßen regungslos da. Jedoch der allweise Ea weiß Rat und ist bedacht auf die Bezwingung des Apsû und Mummu[4]. Er sprach seine

---

[1]) Hierbei ist aber für Z. 33—47 auch das auf S. 183 veröffentlichte weitere Fragment K. 7871 zu beachten; ebenso für Z. 50—63 das auf S. 185 veröffentlichte Fragment K. 4488.

[2]) Dies ist wohl der Sinn der Stelle Z. 39 ff. nach einem mir vor Jahren von Hrozný gemachten Vorschlag. Nach Hrozný würde sich daraus auch erklären, weshalb Tiâmat an dem nunmehr folgenden Kampfe des Apsû gegen die Götter noch nicht teilnimmt, sondern erst später auf den Plan tritt, als es sich darum handelt, den Tod des Apsû zu rächen.

[3]) So ist, wie auch Hrozný annimmt, *eli ḫar-mi-[ša]* in Z. 42 sicher aufzufassen. Unter dem Buhlen der Tiâmat ist übrigens nicht etwa Kingu, sondern, wie das auch an unserer Stelle am nächsten liegt, Apsû zu verstehen. Siehe dazu I 93, wo in einer an Tiâmat gerichteten Rede in bezug auf die Erschlagung des Apsû durch Ea zu lesen und zu ergänzen ist: *[ḫar]-ma-ki i-na-ru-ma*, ebenso ebenda Z. 97: *Apsû ḫar-ma-[ki]*. Vgl. dazu noch unten S. 218 Anm.

[4]) Von hier, Z. 60, ab stellt sich nunmehr auch Rm. 982 + 80-7-19 (!), 178 (von Bezold zusammengefügt am 25. III. 1896), veröffentlicht CT XIII 31, als Duplikat zu dem Texte von Enuma eliš I heraus, der von Z. 53 ab durch das hier einsetzende Assurfragment VAT 9677 (KTAR Nr. 117) jetzt auf eine weite Strecke ganz vollständig geworden ist. Beiläufig: Das aus 46803

überragende, heilige Beschwörungsformel über Apsû aus, brachte ihn mit seinem Zauberwasser zur Ruhe, so daß ein tiefer Schlaf den in der Höhle[1] Daliegenden befiel. Ebenso benahm er mittels seiner Zauberkraft dem Mummu seine Mannhaftigkeit und Furchtbarkeit. Alsdann überwältigte er den Apsû und tötete ihn mit seiner Waffe; ebenso spaltete er dem Mummu den Schädel. Dann gründete er über dem Apsû seine Wohnstätte[2], den Mummu packte er, ihn am Stricke haltend. Nachdem Ea so seine Feinde bezwungen und getötet und den Sieg über sie davongetragen hatte, da gründete er an der Stelle des erschlagenen Apsû sein hehres Göttergemach und ließ es Laḫmu und dessen Gattin Laḫamu als ihre Lagerstätte einnehmen. Da wurde alsdann an der Stätte der Bestimmungen, dem Bau der Gestaltungen der allerweiseste[3], der kluge unter den Göttern, der Gott Aššur[4] geboren. Inmitten des glänzenden Apsû wurde Aššur[4] gezeugt. Es zeugte ihn Laḫmu[5], sein Vater; Laḫamu, seine Mutter, war seine Gebärerin. Er sog

stammende angebliche [*e-l*]*i-e* zu Beginn von Z. 60 stellt natürlich [*te-l*]*e-e* (Var. *te-le-'-*[*e*]) am Schluß von Z. 59 dar, die in diesem Exemplar mit Z. 60 zusammen in eine Zeile geschrieben war.

¹) *ṣa-lil ṭu*(Var. *tu*)*-ub-qit-t*[*u*]*m*. *ṭubqittu*, wohl „Höhle", „Grotte" oder ähnlich, Sing. zu *ṭub-ki-na-ti* Labartu II Kol. I 56 (IV R 58, 56a = ZA 16, 172, 56). *ṭub-qi-na-ti* auch (hinter *bîtu eṭû* und *qabru*) K. 11793 Rs. 4 (mit Weißbach wohl zu Maqlû IV, Ende von Kol. II und Anfang von Kol. III gehörig). Das mask. *ṭubqînu* findet sich in dem Mati'ilu-Texte Rm. 120 + 274 (MVAG 1898, 228 ff.), Rs. rechts 16: *liššakin ina ṭub-ki-ni lu majal-šunu*; ferner K. 1367 Vs. 11 (Boissier, Doc. 206 = Choix II 49), wo von dem Falle die Rede ist, daß in dem *ṭubqînu* einer Stadt *qiššê* oder *illûru* sprossen; sowie K. 2266, 8 (Boissier, Choix II 40), wo das Essen von *epir ṭub-qi-ni* aufgeführt wird. *ṭubqînu*, *ṭubqittu* ist wohl nur eine Weiterbildung von *tubqu*, *tubuqtu* Innenraum. Die an unserer Stelle in VAT 9677 vorliegende Schreibung von *ṭubqittu* mit *ṭ* ist dann nicht unwichtig im Hinblick auf das wohl auf *tubuqtu* durch Entlehnung zurückgehende arabische طَبَقَان.

²) Vgl. hierzu und zum Folgenden auch die Stelle in dem Ritual bei Weißbach, Misc. Nr. 12 (Jensen, KB VI 2, 1 Nr. 9), 25: *enuma Anu ibnû šamê, Nudimmud ibnû apsû šubatsu*.

³) *le'û le'ûti*.

⁴) So, geschr. AN-ŠÁR, in dem Exemplar aus Assur; in demjenigen aus Ninive (Rm. 982 usw.) stand hier vermutlich Marduk; s. dazu unten S. 218 ff.

⁵) So in dem Exemplar aus Assur; in demjenigen aus Ninive steht dafür Ea.

alsdann an der Brust von Göttinnen, eine Wärterin[1] wartete ihn, erfüllte ihn mit Furchtbarkeit. Üppig war sein Wuchs, glühend der Blick seiner Augen. Mannhaft[2] war sein Aufwachsen, befruchtend[3] war er von vornherein. Als ihn nun ansah Laḫmu[4], der ihn gezeugt, sein Vater, war er hocherfreut, ließ ihn an Göttlichkeit ihm selbst gleichkommen und die andern Götter um ein reichliches Stück überragen. Ungewöhnlich und gar seltsam waren die Maß- und Zahlenverhältnisse bei diesem jungen Gott, insbesondere hinsichtlich seines Gehörs und seines Gesichtes: vier Augen hatte er, desgleichen vier Ohren. Mit seinen hängenden Lippen glich er dem Feuergotte. Und so wird in dem dann allerdings bald abbrechenden Texte[5] die Kraft und die wunderbare Gestaltung dieses Götterkindes noch weiterhin mit beredten Worten geschildert.

---

[1]) *târîtu* ist nicht, wie bisher allgemein angenommen wurde, die „Schwangere", und hat mit *erû*, *erîtu* nichts zu schaffen; es ist vielmehr die „Wärterin", fem. zu *târû* „Wärter" (Cyrus-Zyl. 14: *Marduk târû nišê-šu*). *târîtu* entspricht der Bedeutung nach genau der אֹמֶנֶת des Hebräischen, für welche es ebenso charakteristisch ist, daß sie das Kind, das sie wartet, an ihren Busen legt (Ruth 4, 16, vgl. dazu Köhler, ZATW 29, 312f. und beachte die Ausführungen Haupts, ZA 30, 96ff. über assyr. *ṭuppû* warten, aufziehen = hebr. *ṭippâḥ*), wie für die *târîtu*, daß sie das Kind an ihrem Busen mittels eines *kirimmu*, d. i. wohl eine Art Klammer des Kleides (s. Landsberger, ZDMG 69, 501) trägt. Auf dieses *târû*, *târîtu* „Wärter, Wärterin" geht wohl sicher auch, und nicht auf *θεωρία*, wie Nöldeke wollte, das syr. *târâ* Erzieher, *tarra* erziehen, als Lehnwort zurück, wie dies auch schon Jensen bei Brockelmann 401f. s. v. *târâ* annimmt.

[2]) *uṭ-ṭu-la-at* (Var. *uṭ-ṭu-lat*). Durch diese Schreibung wird der Dental in *eṭlu* „Mann" endgültig als *ṭ* erwiesen.

[3]) *mu-šir*, wohl zu *û-ša-ra* in Höll. Išt. Rs. 7f. zu stellen.

[4]) In Rm. 982+80-7-19, 178 steht jedenfalls nicht *ᵈLaḫ-[mu]*. Nach Kings Autographie in CT XIII 31 würde es naheliegen *ᵈA-r[u-ru]* oder auch *ilu a-l[id-su]* zu ergänzen und zu lesen. Dagegen habe ich selbst bei meiner am 4. IX. 1899 angefertigten Abschrift des Originals in dieser gerade die Bruchstelle zwischen Rm. 982 und 80-7-19, 178 bildenden Zeile ziemlich deutlich *ᵈE-[* ohne eine weitere Spur hinter *e* gelesen, das dann zu *ᵈE-[a*, entsprechend der Variante einige Zeilen vorher, ergänzt werden könnte Eine phonetische Schreibung des Gottesnamens Ea als *E-a* statt *É-a* wäre zwar sehr auffällig, aber nicht unerhört; vgl. Weißbach, OLZ 1903, 441.

[5]) Gerade hier soll aber, nach Mitteilung Ebelings, durch eines der oben S. 213 Anm. 3 am Ende genannten neuerdings bekannt gewordenen Fragmente der Text noch weiter vervollständigt werden.

Der hier sowohl in VAT 9677 als auch in Rm. 982 usw. abbrechende Text setzt sich aller Wahrscheinlichkeit nach ohne nennenswerte Lücke nunmehr in Z. 83 ff. (bei King S. 12 Mitte) fort. Sehr möglicherweise gehören die ersten, nur in den Enden erhaltenen Zeilen von Z. 83 ff. bereits zu den letzten nur in (undeutlichen) Anfängen erhaltenen Zeilen des vorhergehenden Stückes.

Es folgt — schon seit längerem bekannt — die Schilderung von Tiâmats Niedergeschlagenheit über den Tod des Apsû und Mummu und die an sie gerichtete Aufforderung[1], den Tod ihres Buhlen Apsû und des Mummu zu rächen. Darauf sodann die später, auf Tafel II und III, noch dreimal wörtlich wiederkehrende ausgedehnte Schilderung der Empörung der Tiâmat und ihrer Rotte.

Bei dem im vorstehenden seinem Inhalte nach vorgeführten Stücke, das die Bezwingung Apsûs und Mummus durch Ea, die Gründung von Eas heiliger Wohnstätte auf dem erlegten Apsû und sodann die darin geschehene Geburt des künftigen Tiâmatbezwingers und Weltschöpfers und sein Heranwachsen zum göttlichen Helden schildert, liegt nun die eigenartige, aber bei genauerem Zusehen wohlverständliche Erscheinung vor, daß dieser göttliche Held und künftige Weltschöpfer offenbar ein anderer in dem Assurexemplar ist, als in dem Exemplar aus Ninive. Und zwar ist es in dem Assurtexte der Gott AN-ŠÁR, Sohn des Laḫmu und der Laḫamu, mit dem aber an dieser Stelle des Welt-

---

[1]) Die Rede geht wahrscheinlich von der Gesamtheit der Götter aus, die sich auf die Seite der Tiâmat schlagen; vgl. die 1. Plur. in Z. 96 (*ul niṣalal nîni*), Z. 98 und 100 (*i niṣlal nîni*, wozu als Var. in Z. 98 mit Suff. 1. Plur. *ul tarâmi-nâ*[*ši*]), Z. 99 (*ḫummura ênâtû*[*ni*] „geblendet sind unsere Augen" — vgl. dazu Landsberger in GGA 1915, 365, der wohl mit Recht *ḫummuru* zu עִוֵּר stellt — parallel [*ta-ab*(?)]-*ku ma-'-ni* „[ausgego]ssen(?) sind unsere Eingeweide(?)", s. unten S. 223 zu K. 10008, 5), und Z. 106 (*i nîpuš*). Dagegen spricht nicht unbedingt das *iz-zak-kar* in Z. 92; denn hier könnte in 46803, woraus es stammt und das öfter über den Rand schreibt, sehr wohl *iz-zak-kar-*[*ru*] gestanden haben. — Zu der Lesung *ḫar*]-*ma-ki* bzw. *ḫar-ma-*[*ki* s. bereits oben S. 215 Anm. 3. — Z. 98 beginnt natürlich mit *u* [d]*Mummu*, während das angebliche [. . .]-*šú* (oder *ku*) aus 46803 vielmehr -*ki* zu lesen und, wie aus der Autographie noch deutlich zu ersehen, zu *ḫa*]*r-ma-ki* zu vervollständigen ist, somit, wie ja auch zu erwarten, das Schlußwort der mit Z. 98 hier auf eine Zeile zusammengeschriebenen Z. 97 bildet. — Der Schluß von Z. 98 wird in 82-9-18. 6879 vielmehr *la e-diš áš-ba-a-*[*ti*] zu lesen sein, und danach wohl auch in 46803 einfach *la e-diš aš-b*[*a-a-ti*].

schöpfungsepos in seiner spezifischen Assurrezension sicher nicht *Anšar* gemeint ist, von dessen Erschaffung ja bereits in I 12 berichtet war; vielmehr haben wir hier unter AN-ŠÁR den assyrischen Gott *Aššur* zu verstehen, dem ja auch anderwärts die Rolle zugeschrieben wird, die sonst dem Schöpfergott Marduk zufällt. So in der von mir in meiner Arbeit über das babylonische Neujahrsfest (BSGW 58 [1906], Heft 3) S. 143ff. eingehend behandelten Bauinschrift Sanheribs K. 1356, worin die Beschreibung eines Tores mit Bronzebeschlag gegeben wird, auf dem der Kampf des Gottes Aššur gegen die Tiâmat bildlich dargestellt war. So auch in dem eine eigenartige Rezension der Weltschöpfung darstellenden Fragment K. 3445 + Rm. 396 (CT XIII 24f.), worin Aššur (so wohl auch hier durchweg statt Anšar zu lesen) als der Weltschöpfer erscheint. Eine direkte Anspielung an diesen Mythus von der Geburt Aššurs im *apsû* haben wir ferner in der hymnischen Anrufung an Aššur (geschr. AN-ŠÁR) im Eingange einer Weihinschrift Sanheribs bei der Weihung einer bronzenen Pauke (*lilissu*) in dem Texte K. 5413a (Meißner-Rost, Bauinschr. Sanh. S. 94, S. 14 der Autogr., auch Craig, Rel. Texts I 83, und der betreffende Eingang auch bei Bezold, Catalogue s. nr.). Hier wird in einem Zusammenhang, der Aššur als Weltschöpfer preist, von ihm u. a. gesagt: *ša ina apsî išmuḫu kattuš* „dessen Wuchs im *apsû* gedieh", auch wird er daselbst als „Ellil der Götter" (*[d]En-lil ilâni*) bezeichnet. Auch die Aššuranrufung K. 3258 (Craig, Rel. Texts I 32 = Macmillan Nr. 16, vgl. dazu Jastrow, Rel. Bab. I 520f.) ist in dieser Hinsicht mehrfach lehrreich. Hier wird gleichfalls Aššur, der hier ebenfalls als „Ellil der Götter" und als „Herr der Länder", das übliche Epitheton Ellils, bezeichnet wird, und wahrscheinlich auch als Sproß (*[lib-li]b-bi*) des Anšar, ganz in der Ausdrucksweise wie sonst Marduk (ursprünglich Ellil) als der Schöpfergott gepriesen und erhält so, ähnlich wie oben in I 80, auch das Epitheton: *[le-']-ú rapša uzni abkal ilâni* „der weise, weitohrige, kluge unter den Göttern". Dabei ist im Auge zu behalten, daß in allen diesen Fällen wohl nicht ohne Absicht eine gewisse Unklarheit bei der Schreibung des Gottesnamens als AN-ŠÁR beliebt wurde, indem man eben den assyrischen Nationalgott Aššur (dessen ursprüngliche Etymologie allerdings eine andere gewesen sein wird) mittels gelehrter Spekulation auch lautlich

und in der Schreibung mit dem obersten Gotte Anšar zusammenbrachte.

Während also in der Aššurredaktion von Enuma eliš an der obigen Stelle die Geburt und Kindheit des künftigen Weltschöpfers[1] Aššur berichtet wird, stand in der Niniveredaktion, die in dieser Hinsicht unverändert auf eine solche aus Babylon zurückgeht, der Name Marduks. Zwar ist der Name des Marduk selbst in der sehr fragmentarisch erhaltenen Tafel Rm. 982 usw. nicht erhalten. Es genügt aber zum Erweise, daß er, statt Aššur, hier dagestanden haben muß, nicht nur die allgemeine Erwägung, daß dies allein das Sinngemäße ist, sondern es wird dies auch bestätigt durch die oben S. 216 Anm. 5 angeführte Variante *ibni-šuma Ea* statt *Laḫmu*, und ebenso einige Zeilen danach (s. oben S. 217 Anm. 4) wahrscheinlich *Ea*, jedenfalls nicht *Laḫmu*.

Nunmehr dürfte aber auch klar werden, warum im Eingange von Enuma eliš, I 9 ff., bei der Schilderung der Theogonie (oben S. 214), Ellil nicht bzw. noch nicht genannt ist. Denn vermutlich liegt ja die Sache so, daß in einer noch älteren Rezension von Enuma eliš nicht Marduk, sondern Ellil[2] der Bezwinger der Tiâmat und der Schöpfer von Himmel und Erde war. Dann war aber auch erst diese Stelle, I 79 ff., der eigentliche Platz für die nunmehr ausführliche und nicht nur gelegentliche, und mit einer kurzen Erwähnung abzutuende Schilderung der Geburt und Kindheit des künftigen Tiâmatbezwingers und Weltschöpfers Ellil.

Besonders bemerkenswert bei dieser Schilderung der Geburt und Kindheit des künftigen Weltschöpfers erscheint der Zug, daß er mit vier Augen und vier Ohren versehen gedacht wird, d. h. doch wohl, daß ihm ein Januskopf zugeschrieben wird. Ein

[1]) Vermutlich wird ja auch der Kampf mit Tiâmat und die Weltschöpfung in dieser Rezension Aššur und nicht Marduk zugewiesen gewesen sein.

[2]) In der altsumerischen Schöpfungs- und Sintflutgeschichte aus Nippur bei Poebel, Hist. and Gramm. Texts Nr. 1 (UMBS V, vgl. IV 1) fehlt leider der Anfang, so daß bis jetzt nicht viel mehr darüber zu entnehmen ist, als daß Anu, Enlil, Ea und Ninḫarsag die Schöpfergottheiten waren. Auch in dem von Langdon unter dem Titel Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man (UMBS X, vgl. auch die revidierte Übersetzung Langdons in Expository Times 1916, Jan., S. 165 ff.) veröffentlichten altsumerischen Texte erscheinen in Rs. Kol. II Ninḫarsag und Enlil als die Schöpfergottheiten.

doppelköpfiger Gott ist ja keine unbekannte Erscheinung für die babylonische, speziell auch die altbabylonische Vorstellung. Siehe die Abbildung eines solchen nach einem Kalksteinrelief des Berliner Museums (V. A. 2890) bei Ed. Meyer, Sumerier und Semiten 55. Daselbst auch Belege für weitere Fälle solcher doppelköpfiger Göttergestalten. Daß der jugendliche Weltschöpfer gerade mit einem Januskopf vorgestellt wird, hängt, worauf mich H. Schneider aufmerksam macht, wohl damit zusammen, daß er als Weltschöpfer zugleich als der Jahrgott, und damit als Gott der beiden Jahreshälften, gedacht wird. — Auch der weitere Zug, daß der junge Weltschöpfer in enge Beziehung zu dem Feuergott gesetzt wird, ist nicht ohne Interesse. So erklärt es sich nun wohl auch, warum so manches bei Marduk in der Schilderung seines Kampfes mit Tiâmat an den Feuergott erinnert, ebenso auch, warum Kingu bei seiner Schicksalsbestimmung für die auf seiner Seite kämpfenden Götter die Worte gebraucht: „Das Auftun eures Mundes möge den Feuergott zur Ruhe bringen“ (*epša pî-kunu Gibil* [Var. *Girru*] *linihha*). Darunter wird eben niemand anders als der Tiâmatbekämpfer Marduk (Aššur, Ellil) zu verstehen sein.

Es läge wohl nahe, an dieser Stelle, gerade auch im Zusammenhang mit der Vervollständigung der ersten Tafel von Enuma eliš durch die neuen Assurfragmente, ausführlich einzugehen auf die Ausführungen Jastrows in der Nöldeke-Festschrift 969ff. „On the Composite Character of the Babylonian Creation Story“[1]. Doch würde das an diesem Ort zu weit führen. Es ist gewiß richtig, daß Enuma eliš eine lange Entwicklung hinter sich hat, in deren Verlauf es aus mehreren ursprünglich voneinander verschiedenen bzw. einander parallel laufenden Einzelmythen erst die Gestalt erhalten hat, in der es uns jetzt vorliegt — ob hierbei die Entwicklung im einzelnen immer gerade so verlaufen ist, wie Jastrow es sich vorstellt, ist eine Frage für sich. Nimmt man aber das Ganze so, wie es jetzt einmal vorliegt, so ist nicht zu verkennen, daß durch die jetzige Vervollständigung der Zusammenhang des Ganzen an Geschlossenheit und in bezug auf rationellen Aufbau der einzelnen Teile nur noch

[1]) Vgl. auch desselben Ausführungen in Hebrew and Babyl. Traditions. Haskell Lectures (1914). S. 74ff.

gewonnen hat. Dies gilt namentlich auch gerade von der Geburts- und Kindheitsgeschichte des Tiâmatbezwingers und Weltschöpfers, die nunmehr einen gewissen Gipfelpunkt im ersten Teile des babylonischen Weltschöpfungsepos darstellt.

Im Anschluß an das Vorstehende sei zum Schlusse hier noch ein Wort über die Vervollständigung gesagt, die die zweite Tafel von Enuma eliš durch die neuen Assurfragmente erfährt. Hier bringt uns das Fragment KTAR Nr. 5 Rs. um ein gutes Stück vorwärts in der Vervollständigung der zweiten Tafel, namentlich bei Berücksichtigung des weiteren Umstandes, daß es in seinen ersten Zeilen Duplikat ist zu dem zuerst von Sayce in PSBA 1911 S. 6 und nochmals von Langdon, Babyl. Liturgies Nr. VIII bis, beidemal freilich in wenig zuverlässiger Gestalt, veröffentlichten kleinen neubabylonischen Fragment im Besitze der Royal Scottish Library in Edinburgh, und von der Stelle an, wo dieses abbricht, Duplikat zu Z. (104)ff. der Zeilenzählung bei King, d. i. K. 4832 (CT XIII 5) Rs. und 38396 (CT XIII 4) Rs.[1], so daß dadurch für die vor Z. (104)ff. vorausgehenden acht Zeilen die Einreihung feststeht und auch die Zeilen (104)ff. selbst wesentlich vervollständigt werden. Auch ist es im Hinblick auf das *muḫ-ḫi-j*[*a*] am Schluß der ersten Zeile des Edinburgh-Fragments und das *m*]*uḫḫi-ja* am Schluß von 79-7-8, 179 wohl richtig, mit Langdon bei Rogers, Cuneif. Parall. S. 14 und Deimel S. 10 dieses Edinburgh-Fragment unmittelbar an Kings Z. (85) anzuschließen. Nur wird man in diesem Falle annehmen müssen, daß in der mit *m*]*uḫḫi-ja* schließenden letzten Zeile von 79-7-8, 179 zwei Verse in eine Zeile zusammengeschrieben waren, da sich sonst kein Verspaar herausstellen würde, sondern nur eine einzelne Verszeile, entgegen der gerade in Enuma eliš besonders streng gewahrten rhythmischen Gliederung.

Ganz verkehrt ist es aber, mit King, Seven Tabl. I 187ff., dem auch Ungnad bei Greßmann S. 11 oben folgt, hier hinter Z. (85) das Fragment K. 10008 einschieben zu wollen. Dieses Fragment enthält nämlich überhaupt nicht den fortlaufenden Text einer einzelnen Tafel von Enuma eliš; es gibt vielmehr, jedoch in strengem Anschluß an die Textfolge, wohl zum Zwecke der

[1]) Es liegt daher nahe, anzunehmen, daß das Edinburgh-Fragment unmittelbar an 38396 anschließt. Ob das wirklich der Fall ist, mag zwischen London und Edinburgh ausgemacht werden.

Kommentierung, Auszüge einzelner Zeilen, die sich für das erhaltene Stück aus Tafel I bis IV auch sogut wie restlos nachweisen lassen. K. 10008 ist demnach folgendermaßen herzustellen:

1	[*i*]*š*(?)-[*pu*]*r*(?) .[ ]	
2	[*im-ḫa-ṣu*(?)-*šum-m*]*a Apsû ú*-[*ad-du-ú eš-ri-e-ti*]	= I 76
3	[*ta-ri-tu*] *it-tar-ru-šú pu*[*l*]-*ḫ*[*a-a-ta uš-ma-al-li*]	= I 82d
4	[*la-bi-iš*] *mi-lam-mi eš-ri*[*t*]	= I 82u
5	[*ta-ab*(?)]-*ku*(?) *ma-ʾ-ni ḫum-mu-ra* [*e-na-tu-ú-ni*]	= I 101
6	[ ]-*bi ap-ša-na*[1] *la sa-ki-pa m*[*u-ša u im-ma*]	= I 110
7	[*in-na-n*]*u* ^{d}*Kin-gu šú-uš-*[*qu-ú le-qu-ú* ^{d}*A-nu-ti*]	= I 139
8	[*ú-kab-b*]*it-ma Ti-à-mà-t*[*i pi-ti-iq-šú*]	= II 1
9	[*il-li-ka-m*]*a ak lib-bi-šú i*-[*ta-mi*(*me*)-*šú*]	= II (108)
10	[*aš-pur-ma*] ^{d}*A-nam ul i-le-ʾ*[*-a ma-ḫar-ša*]	= III 53—55 bzw. 111—113
11	[^{d}*Nu-dim-*]*mud i-dur-ma i-t*[*u-ra ar-kiš*]	
12	[*ʾu-ir* ^{d}*Mardu*]*k abkal ilâni* [*ma-ru-ku-un*]	
13	[*aš-na-an i-ku-l*]*u ip-ti-qu k*[*u-ru-na*]	= III 134 bis 135
14	[*ši-ri-sa mat-qu*] *ú-sa-an-ni k*[*a-ra-as-šu-un*]	
15	[*ina šap-ti e-na*]*m*(?) *šarseri*[2] [*ú-kal-lu*]	= IV 61—62
16	[*šam-mi im-ta*] *bul*[3]-*li-* [*i ta-me-iḫ rit-tuš-šú*][4]	
17	[. -*du tup-qa-a-ti*] *ma-lu-*[*ú du-ma-mu*]	= IV 113.

¹) Muß wohl als Var. für das spätere *ez-zu kap-du* an der gleichlautenden Stelle angenommen werden.

²) In der Ausgabe von K. 3437 bei Delitzsch, AL³ S. 97 ist der Schluß des Zeichens DIR von dem Ideogr. IM-DIR (= *šaršeru*) noch erhalten. Statt *e-nam*, falls so zu ergänzen ist, war in K. 3437 wohl ideographisch ŠI (= *ênam*) geschrieben.

³) In K. 3437 war wohl *b*[*u-ul-l*]*i-i* oder *b*[*u-l*]*i-i* geschrieben. Bei Delitzsch, AL³ S. 97 sind die beiden letzten Keile von *li* noch erhalten.

⁴) „Mit den Lippen ein Auge(?) aus rotem Ton haltend,
ein Kraut, um den Geifer zu vernichten, in seiner Hand fassend."
Die Ergänzung gerade zu einem Worte für „Auge" wage ich auf eine Anregung von H. Schneider hin, der an die wichtige Stellung erinnert, die das Auge, speziell das Horusauge, als Amulett im Ägyptischen einnimmt. Roter Ton (*šaršeru*, Ideogr. IM-DIR, s. dazu Meißner, SAI 6284, wo aber fälschlich *ḫazaluna* als ein weiteres Synonym gegeben wird, während dieses Wort doch zu einer neuen Doppelspalte gehört) spielt auch bei den zur Zauberabwehr dienenden Götterfiguren aus Ton Rit.Taf. Nr. 41ff. eine große Rolle. Dasselbe Material und Wort שַׁשְׁשֵׁר*, i. p. שָׁשַׁר, als babyl. Lehnwort, wird auch an der Stelle Ezech. 23, 14 gebraucht, wo gewiß ebensolche chaldäische Zauberbilder gemeint sind, wie sie an den genannten Stellen Rit.Taf. Nr. 41ff. beschrieben sind.

Der Text lautet also nach dem erfolglosen Versuch des Ea und Anu, gegen Tiâmat vorzugehen, von Z. (83) ab, nunmehr, unter stillschweigender Verbesserung einiger offensichtlichen Ver-

(83) *[illikamma ana abi a-l]i-[d i*[1]*-šu An-šár*
(84) *aššum Tiâmat amâtam i]-zak-kar-šu*
(85) *[ana Tiâmat ki umašširu-ši kiâm aqbi-ši*
(86) *i-maṭ -ṭí qa-ti ši ka-mi-ki ina muḫ-ḫi(muḫḫi)-ja*
(87) *uš-ḫa-ri-ir-ma An-šár qaq-qa-ri i-na-aṭ ṭa-[al]*
(88) *i-kam-ma-am*[2] *a-na* ^{d}*É-a ú-na-ši qaqqad-[su]*
(89) *pa-aḫ-ru ma-an-za-za ka-li-šu-nu* ^{d}*A-nu-u[k-k]i*
(90) *šapte-šú-nu(un) ku-ut-tu-ma-ma qa-l i-iš uš-bu]*[3]
(91) *ilu a-a-um-ma ul(la-a) i-a-ar ki-r[ib Ti-amat]*
(92) *ma-ḫa-ri-iš Ti-amat ul uṣ-ṣi i-n[a napišti]*
(93) *[b]e-lum An-šár a-bi ilâni ra-bi-i[š it-bi]*
(94/104) *[uš-t]ab-il lib-ba-šú-ma [a-na* ^{d}*A-nu-uk-k]i i[z-zak-kar]*
(95/105) *[ša e-mu-qu]-uš ga-aš-ra mu-ter gi-mil-lu a-n[a na-a-ši]*
(96/106) *[ ] ḫa-la*[4]*-aš tuq-ma-te* ^{d}*Marduk qar-du*
(97/107) *[*^{d}*Marduk i]l-si-ma* ^{d}*É-a a-šar pi-ris-ti-š[u]*
(98/108) *[il-li-k]a-ma ak lib-bi-šú i-ta-mi(me)-šu*
(99/109) *[*^{d}*Marduk ṭe]-mi mil-ka*[5] *še-mi abi-ka*
(100/110) *at-ta-ma ma-ri(ru) mu-nap-pi-šu(šú) lib(lib)-bi-šu*
(101/111) *[ma-ḫa-ri-iš] An-šár qit-ru-bi-iš(biš) ṭi-ḫi-e-ma*
(102/112) *[ḫa-di-i]š i-zu-za*[6] *e-ma-ru-uk-(ka) ni-i(iḫ)-ḫu(ḫi, ḫa).*

Von hier ab dann bis zum Schluß der Tafel die bereits bekannte, auch so gut wie vollständig erhaltene Stelle, die das

---

[1]) So wohl nach den Spuren in 79-7-8, 178 (CT XIII 6).

[2]) *kamâmu* hier ebenso neben *nuš qaqqadi* wie in K. 10014 (CT XVIII 26); wohl zu *šaqummatu, šaqummeš, šuqammumu* gehörig.

[3]) Ergänzt nach I 94.

[4]) *ṣi* wohl Versehen der Ausgabe oder des Originals für *la*, und *ḫalaš* wohl Nebenform für *ḫašal*, wie ähnlich im Hebr. ein allerdings wohl einem andern Stamme zugehöriges חלשׁ mit חשׁל wechselt (vgl. zu diesen Stämmen auch Holma, Ass. bab. Personennamen d. F. quttulu S. 62).

[5]) Vielleicht auch zu ergänzen: *ú-nam]-mi-iš-ka.*

[6]) Vgl. zu dieser Form mit *u* statt *i* bzw. *a* (falls Impt. I 2 für *itzaz, izzaz, izaz*) das *it-ta-zi-uz* in Ištar u. Ṣaltu VII 2.

lesungen bei Sayce und Langdon, folgendermaßen (wobei die Ergänzungen in den ersten Zeilen (83)—(85) natürlich sehr unsicher sind):

[Da ging er[1] hin zum Vater,] seinem [Erzeu]ger, Anšar,
[betreffs der Tiâmat ein Wort] sprach er zu ihm:
[„Der Tiâmat, als ich sie verließ, rief ich also zu:]
[‚Zu schwa]ch ist die Hand, dich zu bezwingen, an mir‘.“
Da schwieg Anšar, zu Boden blickend,
verstummend(?), gegen Ea sein Haupt schüttelnd.
Versammelt waren zur Stelle insgesamt die Anunnaki,
ihre Lippen waren geschlossen, klag[end saßen sie da]:
„Irgendein Gott kann nicht vorgehen ge[gen Tiâmat,]
gegenüber Tiâmat nicht davonkommen mit [dem Leben.“]
Der He[rr, Anšar, der Göttervater, feierl[ich erhob(?) sich,]
[getr]ieben in seinem Innern [zu den Anunnakk]i s[prach er:]
[„Er], dessen [Kraft] gewaltig, wird der Rächer sein fü[r uns,]
[. . . .] der Zermalmer (?) im Kampfe, Marduk, der Tapfere“.
[Den Marduk ri]ef Ea an seine geheimnisvolle Stätte;
als [er gekom]men, wie es ihm ums Herz sprach er zu ihm
[„O Marduk, einen Pl]an fasse[2], höre auf deinen Vater;
du bist es, mein Sohn, der sein Herz aufatmen läßt.
[Vor das Angesicht] Anšars nahe komm heran;
[freudi]g tritt hin, erblickt er dich, ist er beruhigt.“

Zwiegespräch zwischen Anšar und Marduk enthält mit der Bereiterklärung des letzteren, den Kampf gegen die Tiâmat aufzunehmen.

---

[1]) Nämlich Anu.

[2]) Möglicherweise auch: „ich habe] dich entsandt“.

Die Rangordnung unter den Tempelverwaltern in Lagaš zur Zeit der Könige von Ur.

Von

Anton Deimel.

Die Rekonstruktion der Geschichte des Wirtschaftslebens des altsumerischen Volkes ist eine wichtige Aufgabe der jungen Sumerologie. Leider fehlen uns bis jetzt für die ältere Zeit

Lohnliste von Tempelbeamten

é ᵈNingirsu Obv. 1, 1—15		é ᵈBau Obv. 1, 16—2, 5		é ᵈNinmarki Obv. 2, 6—19		é ᵈNingišzida ù é ᵈGalalim Obv. 2, 20—3,8		Obv. 3, 9—22	
še-gur	Beamte	še-gur	Beamte	še-gur	Beamte	še-gur	Beamte	še-gur	Beamte
200	šabra	[14]0	šabra	190	sangu	80	šabra	60	šabra
400	20 nubanda-gu(d)	[280]	[14] nuban-dagu(d)	380	19 nubanda-gu(d)	160	8 nubanda-gu(d)	120	6 nubanda-gu(d)
100	pisàn-dub-ba	[70]	pisàn-dub-ba	95	pisàn-dub-ba	40	pisàn-dub-ba	30	pisàn-dub-ba
100	sag-ṭu	[70]	sag-ṭu	95	sag-ṭu	40	sag-ṭu	30	sag-ṭu
100	ka-gūr	[70]	ka-gūr	95	ka-gūr	40	ka-gūr	30	ka-gūr
40	dub-sar gu(d)-engar	[2]8	dub-sar gu(d)-engar	38	dub-sar gu(d)-engar	16	dub-sar gu(d)-engar	12	dub-sar-gu(d)-engar
40	šar-ra-ab-du	[2]8	šar-ra-ab-du	38	šar-ra-ab-du	16	šar-ra-ab-du	12	šar-ra-ab-du
100	nubanda-erin-na	[70]	nubanda-erin-na	95	nubanda-erin-na	[40]	[nubanda-erin-na	30	nubanda-erin-na
40	lù-sar	[2]8	lù-sar	38	lù-sar	[16]	[lù-sar]	12	lù-sar
20	rim	14	m[aškim]	19	maškim	[8]	[maškim]	6	maškim
20	gu-za-lal	14	[guzalal]	19	guzalal	8	guzalal	6	guzalal
1470	98 engar	1050	70 engar	1425	95 engar	630	42 engar	450	30 engar
2630		1862		2527		1094		798	

— abgesehen von den wenigen *di-til-la*-Texten — fast ganz die gerichtlichen Kontrakte, welche für die Erschließung des auf den wirtschaftlichen Verhältnissen beruhenden Rechtslebens von so großer Bedeutung sind. Doch gewähren uns einerseits die Rückschlüsse aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie, vor allem aber die überaus zahlreichen wirtschaftlichen Verwaltungslisten der älteren Zeit schon jetzt recht tiefe Einblicke in das tägliche Leben und Treiben jenes alten Kulturvolkes. Und diese Kenntnisse können durch emsige Kleinarbeit noch bedeutend vermehrt werden. Die folgenden Zeilen mögen ein Beitrag zu diesem Kapitel sein.

Die untenstehende Tabelle ist die übersichtliche Umschrift einer Lohnliste, welche *Mary Inda Hussey* in der schönen und sorgfältigen Textausgabe: Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum, P. II 4 (Leipzig, J. C. Hinrichs) veröffentlicht hat. Sie wurde der Einleitung S. 4f. entnommen; doch wurde bei jedem

.us dem zweiten Jahre Bur-Sin's.

é ^{d}Dungi Obv. 3, 23 bis R 1, 10		[é ^{d}Nina?] R 1, 11—24		é ^{d}Dumuzi R 2, 25—2, 9		é namhani R 2, 10—21		é Úru^{ki} R 2^{25}—3, 9	
še-gur	Beamte	še-gur	Beamte	še-gur	Beamte	še-gur	Beamte	še-gur	Beamte
60	šabra	40	šabra	[70]	[šabra]	80	šabra	40	[šabra]
20	6 nubanda-gu(d)	[80]	4 nubanda-[gu(d)]	[140]	[7] nubanda-gu(d)	160	8 nubanda-gu(d)	80	[4] nubanda-gu(d)
30	pisàn-dub-ba	20	pisàn-dub-ba	[35]	[pisàn-dub-ba]	40	pisàn-dub-ba	20	pisàn-dub-ba
30	sag-ṭu	20	sag-ṭu	[35]	[sag-ṭu]	40	sag-ṭu	20	sag-ṭu
30	ka-gūr	20	ka-gūr	[35]	[ka-gūr]	40	ka-gūr	20	[ka-gūr]
12	dub-sar-gu(d)-engar	8	dub-sar-gu(d)-engar	14	dub-sar-gu(d)-engar	16	dub-sar-gu(d)-engar	[8]	dub-sar-gu(d)-engar
12	šar-ra-ab-du	8	šar-ra-ab-du	14	šar-ra-ab-du	16	šar-ra-ab-du	[8]	šar-ra-ab-du
30	nubanda-erin-na	20	nubanda-erin	35	nubanda-erin	40	nubanda-erin	20	nubanda-erin
12	lù-sar	[8]	lù-sar	14	lù-sar	16	lù-sar	8	lù-sar
6	maškim	[4]	maškim	7	maškim	8	maškim	4	maškim
6	guzalal	4	[guzalal]	7	guzalal	8	guzalal	4	guzalal
50	30 engar	[300]	20 [engar]	525	35 engar	600	40 engar	300	20 engar
98		[532]		931		1064		532	

Tempel die Kolonne: „persons“ ausgelassen. Ihre Hinzufügung beruht auf einer falschen Texterklärung und verhindert die richtige Auffassung dieser interessanten Urkunde. Ebenso mußten verschiedene Zahlen, die auf der etwas schadhaften Tafel weggebrochen waren, in anderer und zwar vollkommen sicherer Weise ergänzt werden.

Die aus dem ersten Monate des zweiten Jahres Bur-Sin's stammende Liste bietet die überraschende Zusammenstellung der Gehälter der Verwaltungsbeamten und Bauern von zehn Tempeln; und das Gehalt ist doch gewiß ein nüchterner und zuverlässiger Gradmesser für die Würde und den Rang der Tempelbeamten.

Die Zahlen für den jeder Berufsklasse beigefügten Getreidelohn sind bei fünf Tempeln vollständig, bei drei weiteren hinreichend erhalten. Sieht man nun zunächst von den *Nubandagud* und den *Engar* ab, so stellen sich für die andern folgende Tatsachen heraus: Das Gehalt ein und derselben Beamtenklasse ist bei den verschiedenen Tempeln verschieden hoch, was auch weiter nicht verwunderlich ist; denn die Höhe der Präbende hängt natürlich auch von dem Reichtum und der Bedeutung des betreffenden Tempels ab. Das Verhältnis aber, in welchem die Gehälter untereinander stehen, ist bei allen Tempeln ein festes. Setzt man für die Gehaltslage des obersten Verwaltungsbeamten, des *Šabra* (= *Pa-al*) die Zahl 1, so bekommen der *Pisandubba*, der *Sagtu*, der *Kagur* und der *Nubanda-erinna* ein Halbes; der *Dubsar-gudengar*, der *Šarrabdu* und der *Lusar* ein Fünftel; der *Maškim* und der *Guzalal* ein Zehntel von dem Gehalte des *Šabra*. Der Text zählt die Beamten in der richtigen Reihenfolge auf; nur schiebt er die *Nubandagud* unmittelbar nach dem *Šabra* ein und läßt die *Nubanda-erinna* auf den *Dubsar* und den *Šarrabdu* folgen. Das wird wohl für die Zentralverwaltung der zehn Tempel, in deren Dienste diese Lohnliste ausgefertigt wurde, seine praktische Bedeutung gehabt haben, die wir noch nicht kennen. Vielleicht standen die beiden *Nubanda*-Klassen unter einer besondern Aufsicht der ihnen voraufgehenden Beamten.

Die Herausgeberin des Textes setzt voraus, daß jeder einzelne Beamte denselben Lohn erhielt, wie der *Nubandagud*, d. h. 20 gur Getreide. Durch diese Annahme, welche der Text selbst in keiner Weise nahelegt, erhält sie für jede einzelne Klasse mehrere Be-

amte z. B. 10(!) sangu für den Tempel der ^{d}Ninmarki und 10 šabra für den é ^{d}Ningirsu usw. Da nun aber verschiedene der Tempelgüterverwalter nur 4 oder 6, 7, 8, 12, 14 gur erhalten, ist sie zur weiteren Voraussetzung gezwungen, daß „eine Person mehrere Ämter verwaltet habe". Und trotzdem ist ihr selbst bei dieser Annahme, wie sie richtig hinzufügt, die Liste „only approximate".

Bei obiger Erklärung stimmen aber die vorhandenen Einzelzahlen und deren Summierungen vollständig, und die fehlenden können leicht so ergänzt werden, daß sie mit den vorhandenen Zusammenfassungen fehlerlos in Einklang stehen. Außerdem hatte damals ein Tempel auch nur einen *sangu* und einen *šabra* usw. Der *sangu-maḫ*, der aus älterer Zeit belegt ist (vgl. SAK 34i), wird wohl der *sangu* des ältesten oder des bedeutendsten Tempels gewesen sein; und der Plural *šabra-sangu-ne* (TU 5, 10) bezieht sich auf mehrere Tempel. Sonst heißt es immer in der Einzahl: *sangu* ^{d}Nina, s. ^{d}Ninmarki, s. ^{d}Dumuzi, s. ^{d}Pasag, s. ^{d}Ningišzida, s. é-gal-la usw. Das mag vorläufig hierüber genügen.

Die Löhnung der *Nubandagud* und der *Engar* hatten wir oben unberücksichtigt gelassen; bei ihnen wird deren Anzahl und Lohnhöhe angegeben, z. B. für den é ^{d}Ningirsu: 20 nu-banda-gu(d) 20 gur-ta d. h. 20 Nubandagud erhalten je 20 gur; *100 lal-2 engar 15-ta* d. h. 98 Engar je 15 gur. Die Lohnhöhe ist bei diesen Berufsklassen, die wirkliche, schwere Arbeit zu leisten haben, im Gegensatze zu den andern Beamten bei allen Tempeln die gleiche, was sich unmittelbar von selbst versteht. Denn ob ein Bauer für den Tempel des Stadtgottes Ningirsu oder für den bescheidenen *é úru-ki* im Schweiße seines Angesichts das Feld bebaute, das machte ihm keinen Unterschied. Die Zahl der Nubandagud, der unmittelbaren Vorsteher der *Engar*, steht zu der Anzahl der letzteren in festem Verhältnis. Ein *Nubandagud* hat 5 *Engar* unter sich. Das stimmt bei allen erhaltenen Zahlen, mit Ausnahme bei dem Doppeltempel *é ^{d}Ningišzida* und *é ^{d}Galalim*, bei welchem 8 *Nubanda* 42 *Engar* vorstehen, also zwei von ihnen je sechs zu beaufsichtigen haben. Dasselbe Verhältnis zeigt für das Jahr x + 35 Dungi CT 1, 2f. Dieser Text führt die Namen von 50 Engar und 9 Nubandagud auf; 8 der letzteren haben Bauerngruppen von je 5, einer von 10 unter sich; er trägt die Unterschrift *Pa: Sangu ^{d}Dumuzi.*

Da in STH 2, 4 die Zahl der *Engar* bei allen Tempeln erhalten ist, ergibt sich die Ergänzung der Anzahl der zugehörigen *Nubandagud* von selbst. Nach welchem Prinzip hier *Hussey* z. B. bei *é* [d]*Dumuzi* vorangegangen ist, ist mir nicht ersichtlich: jedenfalls stimmen ihre Ergänzungen nicht zu der vorhandenen Summierung.

Nun noch einiges über die einzelnen Beamtenklassen.

Es fehlen in der Liste der *Patesi* und der noch wichtigere königliche Kommissär, der *Šakan* (= *Anšu*). In der Reform Urukaginas und auch wohl sicher nach der Grundauffassung des altsumerischen theokratischen Staates war der Patesi der Vertreter (auch der wirtschaftliche!) des Stadtgottes und damit Vorsteher des Haupttempels d. h. in Girsu des *Éninnu*. Die Frau des Patesi war die Vertreterin der Gemahlin des Stadtgottes und hatte somit die oberste Verwaltung ihres Tempels, d. h. in Girsu die des *é* [d]*Ba-u* (= *é-sal*, [nicht = Harem, welches bei den Sumerern nicht bestand]; später auch = *é-šabra*). Die Söhne und Töchter des Patesi waren die geborenen Repräsentanten der Gotteskinder, also in unserm Falle in erster Linie des [d]*Galalim* und des [d]*Dunšaggana*. Das ließ sich gegen Ende der Dynastie von Kiš eine Zeitlang durchführen, nicht aber mehr unter dem straffen Regimente der Könige von Ur. Jetzt hatte der Patesi wohl die Verwaltung aller Stadttempel, natürlich aber unter der scharfen Kontrolle des Königs. Die Frau eines Patesi wird seit Urukagina nicht mehr erwähnt: sie hatte sicher keinen Anteil mehr an der Verwaltung eines Tempels. Die Söhne des Patesi wußten natürlich, dank dem großen Einflusse, den ihr Vater damals noch immer besaß, sich einträgliche Pfründe zu verschaffen. So war nach Reisner, TU 126 ein Patesisohn Vorsteher des reichen Magazins *é-dul-la*.

Der oberste Tempelverwalter war der *šangu*, der hier nur einmal erwähnt wird. Nach CT 9, 47 b, betrug seine Praebende *6 bur* (genau so viel, wie die der königlichen „Küche“), die des šabra *3 bur*.

Der *Šabra* war der eigentliche Stellvertreter des Sangu, der auch wohl die *Arbeit* der Oberinspektion zu leisten hatte.

Der *Nubandagud* war der Aufseher der Bauern (*Engar*). Diese letzteren bebauten den Acker und hatten Rinder- und Eselherden, aber keine Schafe. Danach unterschied man *Ochsen-* und

Eselbauern (*gu(d)-Engar* und *anšu-Engar*). Diese Ausdrücke werden in den Texten über Großvieh fälschlich mit Arbeitsochsen und Arbeitsesel erklärt.

Der *Nubanda-erinna* war der Vorsteher der zweitwichtigsten Bauernklasse der *erin-na* (semit. *ṣabê*). Die *erinna* waren sicher weniger gut gestellt, als die meist freien Engar (vgl. z. B. CT 5, 19f). Ob sie noch sonstige Verpflichtungen hatten, z. B. die des Kriegsdienstes, wie die *rid ṣabê* des Codex Ḫam., steht noch nicht fest.

Der *Pisandubba* war der Vorstand des wirtschaftlichen Tempelarchivs.

Der *sagṭu*, ein Amt, welches auch in der Hofhaltung der Götterfamilien bestand — ein unfehlbares Anzeichen dafür, daß diese Würde uralt ist — hatte wahrscheinlich die Aufsicht über das Kanal- und Bewässerungswesen, vgl. Gud. Cyl. B, 11, 24: *^{d}Giš-bar-è sag-ṭu ^{d}En-lil-lá.*

Der *Kagur* war der Vorsteher des Hauptgetreidemagazins des Tempels, ein Zentralgetreidelager, welches sich wohl nahe beim Tempel oder am Kai des Flusses befand und in welches die verschiedenartigen andern Getreidemagazine und Scheunen von Zeit zu Zeit ihre Bestände abzuliefern hatten. Die Verproviantierung der Städte, sowie auch der Export hing hauptsächlich von diesen großen Kornkammern ab.

Der *dubsar gud-engar* hatte die bureaukratischen Arbeiten des Nubanda-gud zu besorgen, aber wohl im Namen des *Šabra.*

Über den *Šar-ra-ab-du* weiß ich noch nichts Zuverlässiges. Sein Name ist wohl identisch mit dem des Hüters des fünften Höllentores, des *^{d}Ša-ra-ab-da-a.*

Der *Lusar* war wahrscheinlich Garteninspektor. Seiner Aufsicht unterstanden die Dattelpalmenpflanzungen und Weinberge, die Obst- und Gemüsegärten. Unter den Gemüsen scheinen Zwiebeln und Knoblauch die beliebtesten gewesen zu sein (vgl. die vielen *sum*-Texte).

Der *Maškim* (= Pa — RIM, einmal = *Rim*) ist aus dieser Zeit bezeugt als gerichtlicher Beisitzender, besonders aber als Führer der Bedeckungsmannschaften, welche die Karawanen (gewöhnlich nach und von Elam) zu geleiten hatten. Er scheint eine Art Polizeiinspektor zu sein. Er steht dem *Ukuš* nahe.

Der *Guzalal* ist natürlich nicht ein „Bösewicht, ein ganz böser“, wie Delitzsch S. Gl. 221f. aus rein philologischen Gründen diesen Titel erklärt — eine lexikographische Methode, vor welcher nicht genug gewarnt werden kann. Seinen Namen hat er wohl von der dienstlichen Verpflichtung, welche er bei den häufigen festlichen Götterprozessionen zu besorgen hatte. Die Übersetzung „Thronträger“ ist noch nicht aufzugeben. Ob und welche Befugnisse er als Tempelverwalter hatte, ist nicht sicher.

Was hier über die Rangordnung der Tempelbeamten aus STH 2, 4 abgeleitet wurde, ließe sich aus vielen andern Texten jener Zeit noch erweitern und vervollständigen (vgl. besonders: Inventaire . . . . TDT 2, 865; 907; 3536; 4192; 3 II 5270 und CT 9, 47b). Doch mag das Gesagte vorläufig genügen.

Etruskisch *faɫa(n)ϑum* = lateinisch *păɫā̆tum* und ein alter Name des Himmelsgottes.

Von

Eberhard Hommel.

In dieser Festgabe möche ich Dir, mein Vater und Lehrer, als dem Erforscher der altorientalischen Weltanschauung, der uns Jüngeren und Schülern so manche Wege gezeigt und eröffnet hat, die in dieses geheimnisvolle Labyrinth führen, auch einen kleinen Beitrag darbringen, und versuchen auf eine Seite dieser uralten, heiligen und weltumspannenden Wissenschaft hinzuweisen, zu der Du uns manche wichtige Anregungen gegeben hast, als Du etwa die Symbolik der Körperteile in dem astronomisch geordneten Alphabet deutetest[1] oder von der kosmischen Bedeutung der Leber[2] und ihrem Zusammenhang mit dem Himmel sprachst.

Die altorientalische Weltanschauung umfaßt ja nach einem Dualitätsgesetz, das besonders die jüdische Weisheitslehre als Schöpfungsprinzip darstellte[3] und das dann später auch die Gnosis ihrer Lehre von den Syzygien in Anlehnung an pythagoraeische Lehren zugrunde legte, zwei Teile: einen himmlischen, den die Griechen Makrokosmos nannten und einen irdischen, den sie Mikrokosmos nannten. Während jener den Himmel und die Sterne betrachtet, den כִּסֵּא יהוה wie der Prophet (Jes. 66, 1) sagt, so richtet sich beim andern Teil der Blick auf die Erde (den הֲדֹם רַגְלָיו Jes. 66, 1) und ihre Geschöpfe, vor allem aber steht hier der Mensch mit seinem Geist und Körper (den das

[1]) Grdr. der Geogr. und Gesch. d. a. Or., 2. Aufl., 1. Teil, S. 100—102: Archiv f. Schriftkunde I., 1, Leipzig 1914, S. 30f.

[2]) Memnon, Band I, S. 86—88.

[3]) Jesus Sir. 33, 16; 43, 25.

NT ein Templum nennt[1]) im Vordergrund der Betrachtung. Zwischen diesen beiden Seiten nun und ihren einzelnen Teilen bestehen zahlreiche symbolische Wechselbeziehungen und Entsprechungen. Wie dies am Körper des Menschen und seinen Organen anatomisch seit uralter Zeit durchgeführt wurde und teilweise bis heute in der medizinischen Nomenclatur sich erhalten hat, will ich an einigen besonders lehrreichen Beispielen zeigen.

Im Munde bzw. der Mundhöhle wölbt sich wie ein Himmelsdach über der Zunge der Gaumen, bestehend aus dem vorderen harten Gaumen (pălātum durum) und dem hinteren weichen Gaumen oder Gaumensegel (velum palatinum), das in der Mitte in einen herabhängenden Fortsatz, das Zäpfchen (*uvula*, gr. *σταφυλή* „Traube“ oder *κιονίς* „Säulchen“, oder *γαργαρεών*, neuhebr. עָרְלַת הַגָּרוֹן „Vorhaut der Kehle“ (Luftröhre[2]) endigt.

Diesen Gaumen nun nennen tatsächlich verschiedene Sprachen „Himmel“. So das Alt- und Neugriechische: *οὐρανός* oder *οὐρανίσκος*. Stephanus hat im Lex. zu diesen Wörtern die wichtige Erklärung: „Palatum (Gl.), quod Lucret. Templum vocavit, sicut Coelum quoque vocari templum Donatus auctor est. Ferner: Damasc. p. 46: *ὄργανα τῆς γεύσεως ἡ γλῶσσα καὶ ὑπερῴα, ἣν καλοῦσίν τινες οὐρανίσκον.* Also auch *ὑπερῴα* (-ῴη), ἡ heißt der Gaumen, d. h. eigentlich das Obergemach, dies aber nur ein anderer Name für Himmel, wie hebr. עֲלִיָּה „Obergemach“ Ps. 104, 3, 13.

Im Slavischen haben wir: (russ.) nëbo „Gaumen“ (pl. nëba) und nébo Himmel, das den Plur. von einem volleren Stamm bildet: nebesá. Die beiden Wörter (njóbo G., nébo H.) unterscheiden sich ursprünglich im Sing. wohl nur durch den Akzent, sind aber jedenfalls von der gleichen Wurzel gebildet, wie die Analogieen der Bedeutung in den anderen Sprachen deutlich zeigen.

Im Syrischen heißt שְׁמַי חֵכָּא der „Gaumen“, wörtlich also: Himmel des חֵךְ, dies letztere Wort aber von der gleichen

---

[1]) Als Abbild des himmlischen Tempels oder des Himmelszeltes. 1. Kor. 3, 16; 6, 19; 2. Kor. 6, 16; vgl. auch Joh. 2, 21; Eph. 2, 21; 4, 12 (griech. *ναός*).

[2]) Vgl. darüber in meiner demnächst in den „Beitr. z. Wiss. vom Alten Testament hrsgb. v. R. Kittel“ erscheinenden Arbeit über „den Akzent des Hebr.“ den Abschnitt über die Namen der Sprachorgane (Kap. IV).

Wurzel חנך, wovon arab. حَنَك „Gaumen“, genauer noch bei den Grammatikern الحَنَك الأَعْلَى[1] „der obere Gaumen“ (was wieder an gr. ὑπερῴα erinnert). Die Wurzel חנך deutete ursprünglich, wie wir sehen werden nicht auf den („oberen“) Gaumen, sondern auf den Hals bzw. einen Teil desselben.

Nun haben wir diese Doppelbedeutung Himmel und Gaumen auch noch im Lateinischen und vielleicht sogar im Etruskischen, wie sich aus verschiedenen alten Zeugnissen entnehmen läßt.

Im Lateinischen heißt pălātum der Gaumen. Daß dieses Wort aber ursprünglich auch „Himmel“ bedeutete, das sieht man aus einer wichtigen Stelle in Augustins De civit. Dei (ed. Dombart), die vom Janus-Kult handelt, Lib. VII, C. 8, wo es heißt: „Duas eum facies ante et retro habere dicunt, quod hiatus (die Mundhöhle) noster, cum os aperimus, mundo similis videatur; unde et palatum Graeci *οὐρανὸν* appellant, et nonnulli, inquit [sc. Varro], poetae Latini[2] caelum vocaverunt palatum, a quo hiatu oris et foras esse aditum ad dentes versus et introrsus ad fauces.“ In dieser wohl den Antiquitates seines Gewährsmannes M. Terentius Varro (geb. 116 v. Chr.) entnommenen Nachricht (vgl. Civ. dei VI, 3) führt Augustin eine religiöse Spekulation an, die auf die Etrusca disciplina, die Geheimlehre der etruskischen *haruspices* zurückgehen wird. Diese Leute müssen natürlich eine genauere Kenntnis der Anatomie und ein System von Benennungen der einzelnen Körperorgane gehabt haben.

Hat nun palatum zum mindesten im poetischen Sprachgebrauch auch die Bedeutung „Himmel“ gehabt, so ist es ohne Zweifel mit dem als antike Glosse überlieferten etruskischen Wort für „Himmel“: *falandum* oder *faladum* zusammenzustellen. Wir kennen diese Glosse aus des Paulus Diaconus exc. ex libro Pompei Festi. Und zwar hat die Ausgabe von C. O. Mueller die Lesart (S. 88): falae[3] a falando quod apud Etruscos significat

---

[1]) Vgl. z. B. die bei Grünert, Die Imâla (Sitzber. Wiener Ak. W. ph.-hist. 1876, S. 505 und 506 aus Baiḍâwi und Ibn Jaʿiš angeführten Stellen.

[2]) Vgl. hierzu die gegen Epicurs Lehren gerichtete spöttische Bemerkung Ciceros nat. deor. 2, 49: „dum palato, quid sit optimum, iudicat, caeli palatum (ut ait Ennius) non suspexit.

[3]) *făla* (*phăla*), *ae, f.* eine Art „turris lignea“ oder hölzerne Säule an der Spina des Zirkus, als Gestell für die sieben eiförmigen Figuren (ova),

caelum. Dagegen hat die Ausgabe des Paulus-Festus von Thewrek de Ponor S. 63, 7 falado und nur im Register wird hier in Klammern die vollere Form mit *n: falando* erwähnt. Daneben finde ich noch nach Forcellini (und Döderlein) bei Fabretti die Form falantum[1] mit *t* verzeichnet, die der etruskischen Lautlehre, die jedenfalls in der Schrift keine Mediae, sondern nur Tenues und Aspiratae kennt, mehr gerecht wird.

Die Form *faladum* würde dem lat. *palātum* = „Himmel" noch näher stehen; doch sprechen manche wichtige Gründe dafür, die Form *falandum* als Urform anzunehmen, die auch Müller-Deecke[2] in dem Etruskischen Vocabular zugrunde legt (bzw. den bei Festus belegten Casus falando, denn die Endung -um ist nur angenommene lat. Endung).

An dem Stamme *faland* fällt uns vor allem die Endung -nd auf, der wir nach Kretschmers Untersuchungen[3] besonders in kleinasiatischen Ortsnamen begegnen; zugleich zeigte Kretschmer, daß ihr in griech. Ortsnamen die Endung *-νϑ* entspricht und formulierte einen kleinasiatischen Lautwandel von *-nt* > *-nd*, indem „in einigen kleinasiatischen Sprachen die Tenuis nach Nasal zur Media erweicht wird" (a. a. O. S. 294). Vielleicht geschah dies auch im Etruskischen in der Aussprache, während in der Schrift historisch die Tenuis (oder Aspirata) festgehalten wurde. Beispiele für die Endung *-nt* und *-nd* im Etruskischen s. bei Müller, Die Etrusker[2] II, S. 461/2 (Beilage I)[4].

---

nach denen die Umläufe gezählt wurden, Juven. 6, 590, welche Verbindung mit der Siebenzahl und dem Himmel für unsere Untersuchung von Wichtigkeit ist.

[1]) Thes. ling. lat., Zettel sub v. falandum, i seu potius falantum, i. — Fabretti, Glossarium Italicum, Aug. Taurin. 1867, S. 434 weist dann noch auf Döderlein, De vocibus aliquot latinis, sabinis etc. p. 6, der das etr. Wort von „griech. *φάλανϑος* blond, flavus, de calvis usurpatum" ableiten möchte. — Einsicht in das einschlägige Material wurde mir in den Arbeitsräumen des Thes. linguae latinae in München gütigst gestattet.

[2]) Die Etrusker. Stuttg. 1877. II, S. 508.

[3]) Einleitung in d. Gesch. der griech. Spr. Göttingen 1896, S. 293f. u. S. 402f.

[4]) Vielleicht deutet auch der Übergang von *falandum* zu *faladum*, *palatum* bzw. von palantum zu palātum darauf hin, daß das Etr. nasalierte Vocale wie wohl auch das Lykische gehabt hat, so daß ähnlich dem Franz. oder Altslaw. aus faland- ein falād wurde.

Beachtenswert ist weiter der Wechsel von *p* und *f* im Anlaut in lat. palatum und etr. fala(n)dum, auf den ich an anderm Ort weiter einzugehen hoffe.

Darf man also die Form *falandum* für das Etr. voraussetzen, so hat wohl auch irgendwo einmal die Form palantum als Grundform für das Lat. palātum existiert.

Weitere Gewißheit über die in Frage stehenden Formen können uns folgende Erwägungen geben: Hieß *pălātum* und *falandum* „der Himmel", so kann die Wurzel auch in dem Namen eines Himmelsgottes enthalten sein[1], der sich vielleicht auch in theophoren Personen- oder Ortsnamen zeigen wird. Dafür liegen nun reichliche Zeugnisse vor. Ich denke zunächst an lat. Pălatium, jenen Hügel, der die älteste Ansiedlung des alten Roms getragen haben soll, also entweder = „Himmelsberg" oder „Berg des Himmelsgottes". Darum auch palatium ein „Palast", ursprünglich aber die Wohnung des Himmelsgottes. Dann an den Namen *Pallas* der Aeneassage (gen. *Pallantis*), einen Vorfahren des Arkadiers Euander (Verg. Aen. 8, 51. 54) und dann einen Sohn dieses Euander, und an die Städtenamen Pallantēum (Pallantium) zuerst einer Stadt, die jener erste Pallas in Arkadien gegründet haben soll (Liv. 1, 5), dann einer Gründung, die Euander gerade am Palatinischen Berg, wo später Rom sich erhob (Aen. 8, 54; 341) anlegte. Der Name des Berges und der der Stadt werden somit identisch sein.

Auffallend ist auch, daß von den sieben Hügeln des alten Roms, nicht zwar des septimontiums, der älteren Zeit, sondern nach der späteren Zählung des Servianischen Stadtumfanges, zweie also von dem Himmel ihren Namen haben: der Palatin und der Caelius, was auf eine Vorstellung von sieben Himmeln, jeder mit einem eigenen Namen hindeuten kann. Den mons Caelius leitet freilich die Sage von jenem etr. Heerführer Caelius Vibenna (Vivenna) ab[2], dessen Genosse Mastarna, d. i. viel-

---

[1]) Vgl. griech. *οὐρανός* und den Gott gleichen Namens; oder auch Sumerisch *dingir* „Gott", alttürk. *tängri* Himmel, wozu mein Vater außerdem noch türk. tängiz „Meer" und *tämir* Eisen (als Himmelsmetall) stellt, s. Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 1. Hälfte, München 1904, S, 23, 4.

[2]) Etr. Caile Vipinas auf einem etr. Grabgemälde zu Vulci und einem Bronzespiegel von Bolsena. Das Ereignis wird von dem Geschichts-

leicht der König Servius Tullius, sich dort niederließ und den Berg nach seinem Anführer benannte. — Caelius hieß bei den Etruskern auch der Monat September[1], wo wieder die Beziehung zur Siebenzahl in septem-bris zu beachten ist, wie wir weiter unten sehen werden.

Es wären zu dieser Namengruppe noch zu erwähnen die Namen der Aurora oder Morgenröte als der Tochter des Himmels (-gottes): Pallantias und Pallantis[2] bei Ovid. Met. 9, 421, wo sie eine Nachkommin des Giganten Pallas genannt wird und ib. 15, 700.

Für den aus dem etr. faland-um „Himmel“ zu erschließenden Namen eines alten Himmelsgottes Faland denke ich aber vor allem an den von Ernst Krause im Zusammenhang mit den nordischen Troiasagen nachgewiesenen altnordischen Weltbaumeister und Schmied Valas, Valand, Pallas, Phalantos, den Vǫlund oder Wieland der germanischen Heldensage und verweise auf die zahlreichen wertvollen Materialien, die Krause für die Kenntnis dieses alten Himmelsgottes zusammengebracht hat[3]. Doch glaube ich nicht, daß sein Kult ursprünglich dem arischen Pantheon angehörte, sondern er wird nach den erwähnten Beziehungen und seinem etruskischen Namen vielmehr einer vorindogermanischen Bevölkerungsschicht zuzuweisen und dann erst von Indogermanen mit seinem Sagenkreis teilweise übernommen

---

schreiber der Etrusker Kaiser Claudius in einer Rede de civitate Gallis danda auf der Lyoner Tafel erzählt. Vgl. Strehl-Soltau, Grdr. d. alt. Gesch.^{2} II, S. 76 und Müller, Etr.^{2} I, 111 f.

[1]) Müller, Etr. II. 510 u. 512 a. E.

[2]) Nach Hesych hieß auch der Τρίτωνις-See *Pallantis*.

[3]) Dr. E. Krause (Carus Sterne), Die Trojaburgen Nordeuropas. Mit 26 Abb. Glogau 1893 und dazu ein Nachtrag: Die nordische Herkunft der Trojasage bezeugt durch den Krug von Tragliatella. Mit 12 Abb. Glogau 1893.

Etruskischen Spuren auf germanischem Boden begegnet man ja wiederholt, auch weisen die etr. Sage und der Bernsteinhandel, die antiken Berichte über den Ursprung der Raeter und manches andere auf alte Einflüsse der Etrusker in den Ländern nördlich der Alpen hin.

Der Name des alten Himmelsgottes „Faland“ begegnet uns auch in deutschem Gewande. Unter dem Einfluß des Christentums wurden bekanntlich die alten Götter häufig als Teufel umgedeutet. So heißt denn mhd. *vâlant* der Teufel, das man sonst als ein part. (ags. *faelan* verführen) erklärte (Schade, Altd. Wb. s. v.).

worden sein. Daß er zugleich ein Schmiedegott war, damit hängt auch die weitverbreitete Auffassung von dem Himmel aus Erz oder Eisen oder Stahl zusammen. Ja ein im Orient häufiges Wort für Stahl scheint sogar mit seinem Namen identisch zu sein, nämlich syr. פְּלָדָא, ar. فَالُون, فُولَاذ, vulg. بُولَاد, auch syr. בּוּלָאד vielleicht auch hebr. פְּלָדוֹת Nah. 2, 4; georg. pholadi[1]. Dazu kommt noch, daß nach einer Hesych-Glosse Zeus bei den Trapezuntiern *Παλλάντιος* genannt wird; ziemlich nahe also bei dem Volk der Chalyber, die durch ihre Stahlbereitung berühmt waren.

Die Etrusker hatten übrigens noch ein Wort für Himmel, das uns auch aus dem Lat. wohlbekannt ist, nämlich Mundus. So hieß nach Plutarch, Romul. 10 zugleich die Grube, um die als Zentrum nach etruskischem Ritus die Stadt gegründet wurde; vielleicht gehört das Wort zu dem Namen des etr. Unterweltsgottes Mantus. Da es verschiedene Anzeichen dafür gibt, daß die Etrusker die Lehre von sieben Himmeln hatten, so hatten wohl auch die einzelnen dieser Himmel eigene Namen. Übrigens sagt ja auch Augustin in der erwähnten zur Etruskischen Disziplin gehörigen Stelle, daß unsere Mundhöhle dem Mundus gleiche, also dem Himmelsraum, dessen Dach das palatum-falandum ist.

Endlich spielt in der Etruskischen Disziplin noch ein lateinisches Wort, das zugleich die Bedeutung „Himmel“ hatte, eine wichtige Rolle, so daß man fast aus den einschlägigen alten Berichten den Eindruck gewinnt, es müsse ein ursprünglich etr. Wort sein, oder jedenfalls gemeinitalisch in Verwendung gewesen sein: Ich meine das Templum mit den eigenartigen etr. Riten, die sich nach der Augurallehre daran knüpften[2]. Nun nennt aber, wie schon erwähnt, Lucrez, De rer. nat. IV, 62, 8 die Mundhöhle: humida linguaï circum sudantia templa.

[1]) Die Wurzel wurde schon von meinem Vater zu etr. *falandum* und zu dem etr. Namen des Bacchus: *Fufluns* gestellt: Grundr. d. Geogr. u. Gesch. S. 67, 3. — Herr Dr. Dirr sagt mir, daß auch sonst im Kaukasus diese Wurzel für Stahl sehr verbreitet ist. — Zu dem „ehernen Himmel“ vgl. auch noch Deut. 28, 23 und Hiob 37, 18 und die oben erwähnte Vergleichung meines Vaters von türk. *tängri* „Himmel“ und *tämir* „Eisen“; für die griech. Myth. Gruppe in I. v. Müllers Hdb. d. kl. Alt.-Wiss. S. 383.

[2]) Müller-Deecke, Etrusker [2] II, 129.

Augustin brachte, wie wir sahen, nach Varro die Mundhöhle, bzw. den Gaumen mit einem andern Gott in Verbindung, nämlich mit Janus, der ja zu den ältesten römischen Gottheiten gehört und es erhebt sich die Frage, ob Janus etwa der lat. Name jenes erschlossenen etr. Himmelsgottes Faland ist, oder vielleicht auch eine andere Erscheinungsform desselben. Nach Herbig kommt zwar Janus im Etr. als ani vor. Der rein etruskische Name aber des Gottes soll culśanś sein, der auf einer Bronze-Statuette in Cortona mit zwei Gesichtern abgebildet vorkommt[1].

Ich muß mir jedoch ein näheres Eingehen auf diese Fragen der etruskischen Sprache und Religion, auf das weitere Vorkommen des von mir geforderten Himmelsgottes Faland in der etruskischen Überlieferung und die sich sonst hier aufdrängenden Fragen, wie über das Verhalten der Lippenlaute im Etruskischen für eine eigene Untersuchung versparen, und komme zurück zu der anatomischen Symbolik, von der ich ausging, da dieselbe geeignet ist uns weiteres Licht über die Ursprünge dieses Kultes zu geben.

Wir sahen also, daß bei verschiedenen Völkern der Gaumen nach dem Himmel benannt wird und daß speziell im Lateinischen offenbar nach der Überlieferung etruskischer Haruspices der Gaumen einem Himmelsgott, dem Faland bzw. Janus zugeteilt wird, wie wir z. B. auch nach der gleichen Lehre bei Augustin (De civ. dei VI, 9; VII, 2) hören, daß nicht nur bestimmten Organen, sondern auch den einzelnen physiologischen Funktionen bestimmte Götter vorstunden. Da erinnern wir uns, daß nicht weit vom Gaumen entfernt ein anderes Organ seit dem Altertum auch einen mythologischen Namen trägt, der Atlas oder oberste Halswirbel, der das Gewicht des kugelähnlichen Schädels, wie der Atlas der Herkulessage die Himmelskugel über sich trägt und durch dessen zentrales Loch wie durch einen Ring der eine Art Dreh- oder Polaxe[2] darstellende Rückenmarksstrang durch das Hinterhauptsloch in die Schädelkapsel eintritt.

---

[1]) Herbig, Etruscan Religion in Encycl. of Religion and Ethics, ed. J. Hastings, Edinburgh 1913. Vol. V, p. 534, § 11. Vgl. auch Müller, Etr.[2] II, S. 58.

[2]) Zu dem Rückenmark bzw. der Wirbelsäule als Polachse vgl. die interessante Hesych-Glosse: Ἄτλας ἡ διϊοῦσα ἐνθεῖα ἕως τῶν πόλων. Über Polar-

Der oberste Halswirbel[1] wird also seit alten Zeiten nach einer mythologischen Gestalt benannt, die als Träger des Himmelsgewölbes auch gewissermaßen als eine Art Himmelsgott aufgefaßt werden kann. Diese Annahme bestätigt sich aber aufs schönste durch eine Reihe von merkwürdigen mikrokosmischen Beziehungen zum Himmel nach der Vorstellung der Alten.

Im Hohenlied wird der Hals der Geliebten mit einem Turm verglichen: 4, 4 heißt es:

כְּמִגְדַּל דָּוִיד צַוָּארֵךְ בָּנוּי לְתַלְפִּיּוֹת

אֶלֶף הַמָּגֵן תָּלוּי עָלָיו כֹּל שִׁלְטֵי הַגִּבֹּרִים׃

„Dein Hals ist wie der Turm Davids, gebaut in Stufen[2]; tausend Schilde sind an ihm aufgehängt, alle Schilde der Helden". Die andere Stelle 7, 5 vergleicht den Hals mit einem elfenbeinernen Turm.

Nun ist aber das Knochengerüst des Halses aus sieben Stufen erbaut, nämlich den sieben Halswirbeln und zwar beim Menschen sowohl, als auch bei allen Haustieren[3]. Aus diesem Turm des Halses kommt aber nach einer alten physiologischen Logoslehre, die auch im Alten Testament vertreten ist, das Pneuma des Logos hervor, die Stimme, die sich nach hebräischer und griechischer Anschauung in die sieben Stufen der sieben Vokale und der sieben Töne der diatonischen Tonleiter gliedert[4].

---

oder Erdachsen-Götter führt E. Krause a. a. O. (Die nordische Herkunft der Trojasage S. 45) ein mir noch unbekanntes Buch von John O'Neill, The Night of the Gods an, und zwar im Zusammenhang mit jenem alten Schmiede- und Himmelsgott. Das Rückenmark heißt im Griech. *αἰών*, ein Ausdruck, der natürlich auch in jene anatomische Symbolik des Mikrokosmos gehört, und der dann später in der Spekulation der Gnostiker eine besonders wichtige Rolle spielt.

¹) Für Ἄτλας im anatomischen Sinn führt Stephanus, Gr. Lex. als antike Belege Pollux 2 (132) und ib. 198 an; vgl. auch die Atlanten in der Architektur.

²) Die Erklärung des Wortes תַּלְפִּיּוֹת ist unsicher und hat schon den alten jüdischen Erklärern Schwierigkeiten gemacht; nach Felix Perles bedeutet es „Bögen".

³) Ludwig Franck, Anatomie der Haustiere. Stuttgart 1883, S. 176: „die Zahl sieben bei den Halswirbeln ist sehr konstant bei allen Haussäugetieren, die Zahl der Rückenwirbel und Rippen ändert sich ganz wesentlich". — Für Angabe anthropologischer Lit. bin ich Herrn Prof. F. Birkner-München zu Dank verpflichtet.

⁴) S. hierfür die Nachweise auch aus dem Alten Testament (Siebenzahl und Musikinstrumente; die „sieben Stimmen"), wobei ich zum Teil An-

Sogar Schilde kennt die Sprache der Anatomie seit alten Zeiten am Turm des Halses aufgehängt, wie in jener Stelle des Hohenliedes (מָגֵן, שְׁלָטִים), nämlich den Schildknorpel des Kehlkopfs, *χόνδρος θυρεοειδής* (Galen, de usu part. VII, 11), von dem z. B. ein arabischer Anatom des 10. Jhd. ʿAli ibn al-ʿAbbās im كتاب الملكي sagt, daß er die Form eines länglichen Schildes hat; und dann die Schilddrüse oder *thyreoidea* an den Seitenflächen des Kehlkopfs[1].

Der siebenstufige Turm des Halses war also offenbar ein mikrokosmisches Abbild der sieben Himmel und siebenstufige Türme waren ja in der Baukunst des Altertums als kosmische Symbole der sieben Planetensphären häufig[2]. Darüber wölbt sich dann erst die Kugel des Schädels, wie eine Turmkappe oder Kuppel, die dem oberen oder Fixsternhimmel entsprach.

Nun haben mich Untersuchungen zur Geschichte der Phonetik im Altertum und der Benennungen der Sprachorgane zu der Beobachtung geführt, daß verschiedene Namen für „Gaumen“ ursprünglich noch ein anderes, weiter hinten in der Mundhöhle oder dem Rachen gelegenes Organ bezeichnet haben müssen.

Im Hebräischen sieht man חֵךְ als Wort für „Gaumen“ an (von der Wurzel חָנַךְ). Tatsächlich aber gibt die Septuaginta diesen Ausdruck nie mit „Gaumen“ (*οὐρανός, ὑπερῴα*), sondern meist mit *λάρυγξ* oder *φάρυγξ*, also: „Kehlkopf“ oder „Schlund“ wieder, einmal nur (Sir. 49, 1) findet sich *στόμα* dafür und einmal Hos. 8, 1 eigentümlicherweise *κόλπος*; während die Vulgata meist *guttur* oder *fauces* (einmal *os*, *oris* = *στόμα* Sir. 49, 1) gebraucht und

---

regungen O. Fleischers in Memnon VII, 1/2. S. 1f. folgte in meiner in Bälde erscheinenden Arbeit: Der Akzent des Hebräischen, in den Schlußbetrachtungen zum IV. Kap.

[1]) Vgl. die Ausgabe von P. de Koning Trois traités d'Anatomie Arabes (arab. m. franz. Übs.), Leiden 1903, p. 323 unten und p. 535, 7 (zum Canon des Avicenna). — Die Schilde haben astrale Bedeutung, vgl. „Sonne und Schild“ Ps. 84, 12 und das Sternsechseck des מָגֵן דָּוִד als kabbalistisches Symbol.

[2]) A. Jeremias, Handb. der altor. Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 45f. und Dr. Th. Dombart (Sohn des obengen. Herausgebers der Civ. dei des Augustin), Zikkurrat und Pyramide, Dr. Diss. Techn. Hochsch. München 1915, S. 17, S. 34f. u. ö. — Dort auch über Welt- oder Erdachsenberge S. 62/63, vgl. oben die Glosse Hesychs s. v. *Ἄτλας*.

nur zweimal pălātum anwendet (Thren. 4, 4 = φάρυγξ und Ez. 3, 26 = λάρυγξ), Luther aber übersetzt hier und sonst oft „Gaumen", besonders in dem Worte, das den Zustand großen Durstes und völliger Ermattung bezeichnet: „Die Zunge klebt mir am Gaumen" (Hi. 29, 10; Ps. 22, 16; 137, 6; Thren. 4, 4; Ez. 3, 26[1]).

Von den hebräischen National-Grammatikern gebrauchen es die Diqduqe ha-ṭ:ʿamim (ed. Baer und Strack) in § 5 vom Kehlkopf oder Kehlraum, er kommt gleich nach der Luftröhre גרון und vor dem oberen Schlund (בית הבליעה); in § 6, der von den Laryngalen oder Kehllauten handelt, heißt es הם (אהח״ע) נגאמים בבית הבליעה ובחיך, während die anderen Konsonanten Mundartikulation haben[2].

Das Manuel du lecteur (éd. Dérenbourg)[3] dagegen nennt diese Kehllaute אותיות הגרון, „und ihr Ursprungsort ist bei der Zungenwurzel und dem Schlund (בית הבליעה)", die Palatale dagegen (גיכ״ק) heißen dort אותיות החנכַים, חנך vom „Gaumen" gebraucht steht also im Dual, wegen der beiden Gaumenhälften.

Im Sepher ha-Jeṣira, einer Hauptquelle der Ḳabbala (ed. Goldschmidt) heißt es 2, 3, daß die Kehllaute (אהחע) בגרון artikuliert werden, die Palatale oder Gaumenlaute aber בחיך. Man sieht also die Bedeutung von חֵיךְ wechselt, biblisch ist es Sprach- und Geschmacksorgan = λάρυγξ und φάρυγξ, auch Mundhöhle überhaupt, später auch = „Gaumen". Dalman (Aram.-neuhebr. Wb.) gibt an: חניכים (hebr., m.) Mundhöhle; חִנְכִין aram., m. pl. Mundhöhle und חֵךְ oder חֵיךְ hebr., m. Gaumen, Kehle.

Auch im Syr. muß, wenn שְׁמַי חֶכָּא der Gaumen heißt, חֶכָּא ein allgemeineres oder umfassenderes Organ bedeutet haben, wie etwa „Mundhöhle", wovon dann der „Gaumen" eben das Himmelsdach bildet.

---

[1]) Auch physiologisch betrachtet scheint mir, daß in diesem Erschöpfungszustand die Zunge sich nicht nach oben gegen den Gaumen stellen wird, sondern vielmehr infolge von Erschlaffung ihres Muskels nach unten und hinten gegen den Rachen zurücksinkt, wie sie unter gleichen Umständen beim Hunde wegen der veränderten Kopfhaltung schlaff nach vorn und unten aus dem Mund heraushängt.

[2]) Vgl. meine Arbeit über den hebr. Akzent Kap. IV (auch separat als Dr.-Dissertation).

[3]) Im Journal as. Paris 1870 (und separat), p. 326.

Arab. heißt حَنَك nach den Lexicis „Gaumen“ und „Kinn“; es scheint aber, daß die Grammatiker, wenn sie den „Gaumen“ bezeichnen wollen, den Ausdruck spezialisieren und الأَعْلَى hinzufügen: Der obere *ḥanak* = griech. *ὑπερῴα*. Sonach wird es auch einen unteren, eben den eigentlichen, ursprünglichen *ḥanak* gegeben haben[1].

Aus alledem kann man jedenfalls entnehmen, daß die Wurzel חנך im Semit. zwar auch den Gaumen bedeutet, ursprünglich und hauptsächlich aber die ganze Mundhöhle oder einen Teil des (inneren) Halses, die Kehle oder den Rachen bezeichnete.

Nun kann man sich etwa vorstellen, daß die antike mikrokosmische Symbolik den Körper des Menschen anatomisch durch Parallelschnitte oder Ebenen in bestimmte Schichten oder Regionen zerlegt dachte, ähnlich wie man Himmel und Erde in Zonen oder Klimata abteilte, und den einzelnen Regionen standen dann wie bei der bekannten etruskischen Bronzeleber von Piacenza oder der ähnlichen babylonischen bestimmte Götter vor[2]. So wird der Aeon der Wirbelsäule (griech. *αἰών* = Rückenmark) natürlich in 24 = 7 Halswirbel und 12 Rückenwirbel und 5 Lendenwirbel oder mit Zuzählung der deutlich erkennbaren Abteilungen des *os sacrum* und des *os coccygis* in 33 Teile zerlegt worden sein, d. i. aber ein Drittel vom Hundert, eine Zahl, die wohl zum *saeculum* in Beziehung gesetzt wurde.

Betrachtet man nun darauf hin ein stehendes menschliches Skelett und zieht durch die Mundöffnung dicht an der Gaumenbein-Längsnaht entlang eine gerade Linie nach hinten, oder auch über dem Gaumenbein durch die *apertura pyriformis* der Nase, so

---

[1]) Auch im Canon des Avicenna, 3. Buch, Kap. vom Kehlkopf, der Luftröhre und der Lunge (s. P. de Koning a. a. O. p. 680/1), wenn es heißt daß der Kehldeckel, die *ἐπιγλωττὶς*, die den Kehlkopf (حنجرة) verschließt, ein Teil des حَنَك ist, kann es also nicht „Gaumen“ bedeuten. Für „Gaumen“ gibt es übrigens im Arab. noch die Ausdrüche لَطْعٌ und نِطْعٌ.

[2]) S. den oben erwähnten Aufsatz meines Vaters in Memnon I, S. 86 und A. Jeremias, Das Alte Testament und der Alte Orient², S. 590 Abb. 205. — Die Polaxe dieses mikrokosmischen Körpers, die ihrer Richtung nach annähernd mit der S- oder schlangenförmigen Wirbelsäule zusammentraf, hieß nach der erwähnten Hesych-Glosse vielleicht auch *Ἄτλας*.

stößt man durch den Mund- und Rachenraum hindurch gerade auf den obersten Halswirbel oder Atlas, bzw. an das „große Hinterhauptsloch", um das sich der Atlas, den Schädel tragend, herumlegt[1].

Diese Zone also, die nach oben durch den Gaumen und Atlas begrenzt wird, sagen wir kurz die Atlas-Gaumen-Region, muß also, wie unsere Ausführungen zeigten, nach der Etruskischen Disziplin, der Lehre der Haruspices und wohl auch an andern Orten im mikrokosmischen System einer mythologischen Gestalt zugeordnet gewesen sein, die hier als Träger des Himmelsgewölbes oder der Himmelskugel, d. i. des Schädels, dort als alter Himmels- und Schmiedegott erscheint.

Betrachten wir aber die besprochenen semitischen Namen für die entsprechenden bzw. angrenzenden Organe, so fällt uns ein, daß ja auch deren Wurzel חנך sich in dem Namen einer Gestalt der Urzeit in der biblischen Überlieferung wiederfindet, oder vielmehr bei zwei Trägern dieses Namens, nämlich dem Henoch, חֲנוֹךְ, dem Sohne Kains, nach dem die erste Stadt, die sein Vater Kain erbaut, benannt wurde, im Stammbaum der Kainiten, Gen. 4, 17, 18, und zweitens bei der Aufzählung der Nachkommen des Seth (Gen. 5, 21—24), bei Henoch, „dem

[1]) Vgl. über die Lagebeziehungen am Schädelgrunde des Menschen die instruktiven Umrißzeichnungen in Joh. Rankes Beiträge zur physischen Anthropologie der Bayern, II. Bd., München 1892, wo auch aus dem abgebildeten Affenschädel ersichtlich ist, daß die erwähnte Lagebeziehung beim Tier sich wesentlich anders gestaltet, indem hier der Gaumen tiefer liegt. Wir haben hier somit offenbar einen Fall anatomischer Betrachtungsweise aus dem Altertum, bei der man den Menschenkörper zugrunde legte, während man sonst meist annimmt, daß die alte Anatomie bis auf Vesalius (1514 bis 1565) ihre Beobachtungen dem Tierkörper entnahm. Freilich variiert auch beim Menschen das genannte Verhältnis in bestimmten Grenzen. — S. auch noch Ranke, Der Mensch[2], Leipzig und Wien 1894, über die „Schädelbildung der menschenähnlichen Affen S. 403 unten: Richtung des Hinterhauptsloches beim Menschen nach unten, bei den meisten Säugetieren nach hinten, und S. 405: Einfluß der normalen Körperhaltung auf die Schädelbildung und die Stellung der Ebene des Hinterhauptloches und „ein außerordentlich viel stärkeres Übergewicht der Vorderhälfte des Schädels bei den menschenähnlichen Affen."

Plato im Timäus p. 91 in fine (Steph.) läßt die dem Makrokosmos abgewandte Richtung des Kopfes bei den Tieren auf die Gestaltung des Schädels einwirken.

siebenten von Adam" (Judas V. 14), von dem es heißt: „Und Henoch wandelte vor Gott, und er ward nicht mehr gesehen, denn Gott nahm ihn hinweg". Das Lebensalter dieses zweiten Henoch betrug 365 Jahre, gleich der Zahl der Tage eines Jahres und die Siebenzahl spielt bei ihm eine besondere Rolle, da er der Vertreter der siebenten Generation von Adam aus ist und somit gewissermaßen die erste Weltenwoche abschließt[2] und so sein Leben den ersten Weltensabbat nach Vollendung der Schöpfung darstellt.

Sahen wir also, daß die Wurzel חנך aus der dieser Name gebildet ist, im Semitischen sowohl mit der obersten Mundregion, als auch mit der obersten Halsregion verknüpft ist. liegt da nicht der Schluß nahe, daß sein Name ursprünglich auch mit dem Atlas, dem obersten Halswirbel, als dem siebenten und letzten einer Reihe von gleichartigen Gliedern in Zusammenhang stand?

Diese Annahme bestätigt sich aufs schönste durch eine spätere jüdische Überlieferung und eröffnet uns Blicke auf weitere, ungeahnte Zusammenhänge.

Alexander Polyhistor (um 80 v. Chr.) zitiert nämlich in einem Abschnitt seines Werkes *Περὶ Ἰουδαίων*, der uns durch Euseb Praepar. ev. IX, 17, 5 (= p. 419 c, d ed. Gifford) erhalten ist, eine Stelle aus dem (wahrscheinlich ägyptischen) jüdischen Schriftsteller Eupolemos *Περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας*, wo es unter anderem heißt: *τὸν Ἀβραὰμ . . . καὶ τὴν ἀστρολογίαν καὶ τὰ λοιπὰ . . . εἰσηγήσασθαι, φάμενον Βαβυλωνίους ταῦτα καὶ αὐτὸν εὑρηκέναι, τὴν δὲ εὕρεσιν αὐτῶν εἰς Ἐνὼχ ἀναπέμπειν, καὶ τοῦτον εὑρηκέναι πρῶτον τὴν ἀστρολογίαν, οὐκ Αἰγυπτίους.*

---

[2]) S. Ferdinand v. Andrian-Werburg, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker = Mitt. d. Anthrop. Ges. Wien, Bd. XXXI, 1901, S. 245 und Anm. 7, wieder abgedruckt in: „Prähistorisches und Ethnologisches", Ges. Abh. von Andrian-Werburg, Wien (Hölder) 1915. Andrian macht dort auch auf die Saecula-Lehre des äth. Henochbuches von den sieben Weltwochen aufmerksam, die, an die Schöpfungsgeschichte sich anlehnend, in auffallender Übereinstimmung nach Suidas Zeugnis s. v. *Τυρρηνία* auch bei den Etruskern sich findet, s. Herbig, Etruscan Religion a. a. O. § 36.

Der Name Henoch kommt übrigens auch sonst noch im Alten Testament vor, nämlich als ältester Sohn Rubens Gen. 46, 9 u. ö. und als Sohn des Midian Gen. 25, 4, 1. Chr. 1, 33.

Und weiter unten: *Ἕλληνας δὲ λέγειν τὸν Ἄτλαντα εὑρηκέναι ἀστρολογίαν. εἶναι δὲ τὸν Ἄτλαντα τὸν αὐτὸν καὶ Ἐνώχ· τοῦ δὲ Ἐνὼχ γενέσθαι υἱὸν Μαθουσάλαν, ὃν πάντα δι ἀγγέλων Θεοῦ γνῶναι καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι.*

Also Henoch der Erfinder der Astrologie ist mit Atlas identisch, sagen die Griechen, und wenn dieser Henoch-Atlas die Astrologie *καὶ τὰ λοιπὰ* begründet hat, dann wird wohl auch das mit der Astrologie eng zusammenhängende System der mikrokosmischen Anatomie und die Lehre von den Einflüssen und der Beziehung des Himmels und der Gestirne auf die einzelnen Organe auf ihn zurückgeführt worden sein.

Dann dürfen wir aber wohl auch annehmen, daß die von beiden abgeleiteten Organbenennungen ursprünglich ein und dasselbe Organ, nämlich den obersten Halswirbel und die oberste Halsregion (und erst später חנך auch die oberste Mundregion) bezeichnet haben, was ja auch die Wortuntersuchungen nahe legten. Und wir dürfen endlich noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß nach Analogie der gewonnenen Beziehungen ursprünglich auch Atlas mit jenem alten Himmelsgott Faland, der dem Stamm von *pālātum* zugrunde liegt, identisch gewesen sein wird. Freilich ist damit zugleich gegeben, daß jene Namen und der ganze damit verbundene Kult vorgriechisch und vorindogermanisch sind und die gewöhnliche Ableitung, von einem Stamm ΤΑΛ-„tragen, dulden", die schon die Alten kannten[1], vielleicht nur eine griechische Volksetymologie ist.

Die gleichartige Bildung der Stämme *Ἀτλαντ-* und **Παλαντ-* (*Παλλαντ-*, *Pālāt-*) und *Faland-* (*Falant-*) fällt ja deutlich in die Augen: überall ursprünglich der kleinasiatisch-vorgriechische *-ντ-* (*-νδ*)-Auslaut; der Vokalismus stimmt vollständig überein; bei *Ἀτλαντ-* kann *α*-Vorschlag oder Metathesis oder auch Syncope aus ursprünglichem *Ἀταλαντ-* vorliegen[2]; somit bleibt nur der Wechsel des konsonantischen Anlauts zu erklären, der gerade auf griechischem Boden nicht ungewöhnlich ist, wie in *τέσσαρες* = hom. (aeolisch) *πίσυρες* und anderen Fällen; das etruskische *f* in faland- könnte nach arabischen Analogien oder ähnlich wie das *ϑ*

[1]) Hesych s. v. *Ἄτλας*: *ἄ-τολμος, ἀ-παθής*.

[2]) Gruppe a. a. O. nimmt auch eine myth. Beziehung zur *Ἀταλάντη* an.

im Neugriechischen und den griechischen Lehnwörtern des Slawischen über þaland, θalant, auf ursprüngliches talant zurückgehen, durch Organwechsel aus þ > f entstand dann *faland*[1]. Sehr nahe läge dann auch eine Beziehung zu griech. θάλαττα, ursprünglich wohl = Himmelsozean[2], das ja aus den idg. Ausdrücken für „Meer" schwer zu erklären ist.

Doch nun zum Schlusse noch einige merkwürdige, sachliche Parallelen zwischen den Gestalten des alten Himmelsgottes Faland und Verwandten (Pallas), dem Atlas und den beiden Henoch der biblischen Urväterlisten.

An den von Krause mit zahlreichen und weit verbreiteten Sagenvarianten geschilderten Himmelsgott und Weltenbaumeister erinnert das Baumeister- und Städtegründermotiv des ersten Henoch (bzw. seines Vaters), nach dem die erste Stadt benannt wird. Die Stadtgründung und Namengebung nach dem Sohn kehrt wieder bei Pallas (zu Pallantium, Palatin, s. oben S. 7). An den Himmel erinnert sowohl Atlas der Träger des Himmels, als auch Henoch II., der in die Geheimnisse des Himmels eingeweiht und dann von Gott in den Himmel aufgenommen wird, und erst recht die Gruppe Faland — Volund — Pallas, gestützt durch die etruskisch-lateinische Etymologie.

Vor allem aber bedeutsam ist die immer wiederkehrende Verbindung mit der Siebenzahl bei all diesen Namen, die sich aus der Himmelsvorstellung und den Planetensphären ganz natürlich erklärt; dies geht sogar so weit, daß die Pythagoräer, indem sie nach dem Vorbild der Babylonier die Zahlen und Figuren mit Götternamen belegten, der Sieben den Namen „Athene" gaben, wie Plutarch, De Iside et Osiride, c. 10 berichtet[3].

Ich möchte aus all diesen Gründen auch nicht mehr zögern, den Namen der Pallas Athene und ihres Kultbildes des Palladiums, als einer Himmelsgöttin mit dem etruskischen *fala(n)dum* zusammenzubringen. Auch die Stadtgründung spielt ja hier bei der Athene Polias als Stadtgöttin wieder eine Rolle, ebenso

[1]) Wenn nicht nach idg. Lautgesetz ursprünglich ein labialisierter Velar im Anlaut vorlag.

[2]) Ursprünglich also *θαλαντα;* zum „Himmelsozean" vgl. die Bemerkung meines Vaters über türk. *tängri* „Himmel", s. oben S. 237, 1.

[3]) v. Andrian-Werburg, Die Siebenzahl a. a. O. S. 249, 6 (dort ist c. 76 citiert).

die nahe Beziehung zu dem Schmiedegott im Feste der Chalkeen[1].

Die schon erwähnte fala, der hölzerne Turm im Zirkus, mit seinen sieben eiförmigen Figuren (*ova*), die Festus vom etruskischen *falandum* ableitet, steht ebenfalls in Verbindung mit den Planetenumläufen, die im Zirkus symbolisch nachgebildet wurden und führt uns auf das den Etruskern entlehnte Spielwesen der großen *ludi* und andere Spiele, die Krause scharfsinnig zur Erklärung der Troiasagen und Labyrinthe herbeigezogen hat.

Wenn Henoch dem Atlas der Griechen entspricht, dann wurde vielleicht auch im Semitischen sein Name für den obersten Halswirbel gebraucht oder es wurde hierfür von der Wurzel חנך ein anderer Ausdruck abgeleitet, etwa nach den obigen Ausführungen חֵךְ (aus ḫink). Nun achte man auf die Beziehungen: Henoch ist wie der oberste Halswirbel[2] oder Atlas der letzte einer Reihe von sieben Gliedern, nämlich der sieben ersten Urväter: er war mit den Geheimnissen des Himmels vertraut, er wurde in den Himmel aufgenommen: der Atlas steht dem Himmelsgewölbe,

---

[1]) An dem Geburtsmythus der Pallas Athene läßt sich sogar in Verbindung mit griechischer Anatomie und Physiologie eine ganze Kosmologie ablesen, die auf der Symbolik des Mikrokosmos aufgebaut ist: Aus dem Haupte des Zeus, der den Himmel, d. i. den Schädel darstellt, entspringt durch das Hinterhauptsloch Pallas Athene, d. i. der siebenstufige Hals, das Symbol des Planetenhimmels; als Geburtshelfer spielt hierbei wieder der alte Himmels- und Schmiedegott eine Rolle, der das Haupt öffnen muß, und der deshalb in der anatomischen Symbolik als Atlas-Faland in der unmittelbaren Nähe dieser Geburtsöffnung seinen Platz erhält. Weiter entspringt aus dieser Öffnung des Zeus-Himmel auch der Aeon (gr. *αἰών* „Rückenmark"), und aus diesem wiederum geht nach antiker (Humoral-) Physiologie das Sperma, aus dem das Menschengeschlecht entsteht, hervor; vgl. Plato, Tim. p. 73, 74 und p. 97 Steph. — Der Schmiedegott als Eröffner des Zeushaupts zur Geburt der Pallas ist auf einem etr. Spiegel (Symbol des ehernen Himmels Hiob 37, 18!), der sog. *patera Cospiana* aus Arezzo abgebildet, Gerhard, Etr. Spiegel t. LXVI, s. Müller-Deecke, Die Etrusker[2] II, S. 56, $_{61}$. Er trägt dort den etr. Namen *seϑlanś*, wie Vulcan bei den Etruskern genannt wurde.

[2]) Nebenbei sei noch bemerkt, daß die sieben Halswirbel sich auch anatomisch in ihrer Form deutlich von den übrigen Wirbeln unterscheiden und am lebenden Körper leicht wahrnehmbar durch den Vorsprung des ersten, sog. prominenten Wirbels von den Rückenwirbeln abzugrenzen sind. Vgl. die Beschreibungen und Abbildungen in Ranke, Der Mensch[2] I S. 412, 13.

d. i. dem Schädel am nächsten, in ihn gehen am ersten die im obersten Himmelsraum, d. i. im Gehirn gebildeten Gedanken oder Geheimnisse durch das Rückenmark ein. Welche Gestalt konnte besser dem obersten Wirbel den Namen geben?

Der oberste, siebente Halswirbel entspricht kosmisch dem obersten Planeten, dem Saturn, nach dem später der siebente Wochentag der Juden, der Sabbat benannt wurde: Saturni dies, englisch Saturday.

Nun feiern die Juden seit alter Zeit etwa um Weihnachten, nämlich vom 25. Kislev bis zum 2. Tebeth in ihrem Fest- und Heiligenkalender das Chanukkafest[1], das Fest der Einweihung oder Initiation, das dann später in der Makkabäerzeit als geeigneter Tag für die Neueinweihung des Tempels bestimmt und von da an dieser Erinnerung geweiht blieb. Das Fest war aber ursprünglich und vielleicht auch bei kanaanäischen Stämmen mit Gedanken an das himmlische Templum verbunden und scheint als eine Art von Heiligengedenktag dem Andenken an Henoch, seine Einweihung in die Geheimnisse des Himmels und seine Aufnahme in die himmlische Stadt[2] gewidmet gewesen zu sein[3].

Ungefähr um die gleiche Zeit, auch im Dezember (der dem Kislev teilweise entspricht), feierten die Römer in ihrer Stadt der sieben Hügel und der sieben Könige das Fest des siebenten, obersten Planetengottes, des Saturn: die Saturnalien. Und zwar wurde sieben Tage vorher (am 11. Dezember) das Septimontium[4], das Fest der sieben Berge, d. i. aber der sieben Himmel gefeiert und vom 17. Dezember an dann das Freudenfest der Saturnalien an mehreren Tagen nacheinander.

---

[1]) Die Nominalform ist ein Nomen actionis (wie חֲתֻנָּה von חתן Hochzeit, Vermählung Cant. 3, 3) von הנך initiare (zum Begriff vgl. ἐνεκαίνισεν, Vulg. initiavit Hebr. 10, 20.)

[2]) Vgl. Hebr. 11, 10. 16. Im Hebr.-Brief findet sich auch der Ausdruck „kosmisches Heiligtum“ für den jüdischen Tempel, Hebr. 9, 1 (τὸ ἅγιον κοσμικόν).

[3]) Über die Riten des Chanukkafestes (Anzünden von acht Lichtern an den acht Tagen des Festes nacheinander) s. Th. Schärf, Das gottesdienstliche Jahr der Juden = Schr. des Instit. Judaicum in Berlin Nr. 30, Leipzig 1902, S. 92f.

[4]) S. Strehl und Soltau, Grdr. der alten Gesch.[2] II, S. 69, 3.

Auffallend sind auch die Anklänge der Romulussage an die Reihe der sieben ersten Urväter der Bibel: Romulus, der erste von sieben Königen, wie Henoch der letzte von sieben, gründet wie Kain eine Stadt, benennt sie nach seinem Namen, erschlägt seinen Bruder wie Kain und wird zuletzt wie Henoch in den Himmel aufgenommen[1].

Unsere Ausführungen zeigten uns an der Hand eines im Altertum weit verbreiteten mikrokosmischen Systems, das die Körperorgane symbolisch auf den Makrokosmos deutet, eine Gruppe zusammenhängender Gestalten und Kulte der antiken Religionsgeschichte. Besonders trat uns der etruskische Name eines alten Himmelsgottes entgegen, dessen Spuren einerseits nach dem vorhellenischen Griechenland, andrerseits nach E. Krauses wichtigen Untersuchungen bis in den germanischen Norden führen.

Endlich ergaben sich im Zusammenhang mit der alten Himmelsvorstellung und der Siebenzahl Beziehungen zwischen altrömischen, hauptsächlich wohl etruskischen Sagen und der biblischen Urvätergeschichte. Die ethnologische Begründung und Erklärung dieser deutlichen Zusammenhänge hoffe ich an einem andern Orte zu geben. Nach den überraschenden Mitteilungen, die uns Friedrich Hrozný nach hethitischen Inschriften über den Zusammenhang eines auch unter der kanaanäischen Bevölkerung einst stark vertretenen Idioms mit dem Alt-

---

[1]) Für die Romulussage wird neuerdings meist griechischer Ursprung angenommen, vgl. die Lit. bei Strehl-Soltau, Grdr. a. Gesch. II, 71, 3. Da indes W. Schulze (Zur Gesch. lat. Eigennamen Abh. Ges. W. Göttingen 1904) den Namen Romulus wohl mit Recht als etruskisch annimmt, s. Strehl-Soltau a. a. O. II, 57, 1 und 2, so wäre wohl etruskischer Ursprung oder Vermittlung nicht ausgeschlossen.

Die sieben Könige bei den sieben Bergen, d. i. sieben Himmeln führen uns wieder zur Phonetik und den sieben Halswirbeln (s. oben S. 241, A. 4). Bei den hebräischen Nationalgrammatikern heißen nämlich die sieben Vokale häufig „die sieben Könige" und zwar soll diese Bezeichnung שִׁבְעָה מְלָכִים „von den Leuten des Ostens" stammen, s. die Schlußausführungen von Kap. IV meiner Arbeit über den hebräischen Akzent. — Vgl. auch noch Offenb. 17, 9: „Die sieben Häupter sind sieben Berge, auf welchen das Weib sitzet, und sind sieben Könige."

lateinischen gegeben hat[1], können sie nicht mehr so befremdend erscheinen[2].

---

[1]) Mein Vater stellt auch hethitisch *chalanda* „Kopf" zu etruskisch *falandum* „Himmel", und ersteres auch zu lateinischem *Kalendae* als „Kopf des Monats". Mit dem mikrokosmischen System ließe sich diese Gleichung auch gut vereinigen. Der vorläufige Bericht von Hrozný „Die Lösung des hethitischen Problems" erschien mit einleitenden Worten von Otto Weber und Eduard Meyer in den Mitt. der Deutschen Or.-Ges. Nr. 56, Nov. 1915.

[2]) Nachtrag. Zu den sieben Königen vgl. noch die zehn Urkönige der Babylonier, deren siebenter En-me-dur-an-ki, bei Berosus Euedorachos, dem Henoch entspricht, wie Zimmern (Keilinschriften und Altes Testament 1902 [3], S. 553 f. 540) nachwies. Derselbe galt als Anfänger der Wahrsager und Zeichendeuter und wurde nach den Ritualtexten als König von Sippar in die Geheimwissenschaft (*niṣirti*) eingeweiht. Ferner gehören hierher die sieben göttlichen Urkönige der Ägypter bei Manetho (Maspéro, Ét. Myth. Arch. Egypt. II, 293, v. Andrian, Die Siebenzahl a. a. O. S. 248).

Zu der Rolle, die der Begriff des Aeon schon in der älteren griech. Philosophie und Mystik spielt, s. besonders die einschlägigen Untersuchungen in Robert Eislers Weltenmantel und Himmelszelt, München 1910, 2. Bde.

Wie Henoch dem siebenten Halswirbel entspricht, so findet sich auch der Name des ersten bibl. Urvaters Adam am Halse lokalisiert in dem volkstümlichen Namen des Kehlkopfs „Adamsapfel", frz. *pomme d'Adam*, den Hyrtl, Das Arabische und Hebräische in der Anatomie, Wien 1879 (bei den Namen für den Kehlkopf) davon ableiten will, daß er nur beim Manne (אדם) äußerlich am Halse sichtbar ist.

Über die nordarabischen Götter.

Von

Ditlef Nielsen.

Nach den altnordarabischen, d. h. nach den sogenannten „thamudenischen" und „safathenischen" Inschriften stimmt der vorislamische Götterkreis in Nordarabien so ziemlich mit dem südarabischen. Wie bei den anderen Südsemiten[1] so müssen auch hier die verschiedenen Götternamen auf die Trias Mondgott, Sonnengöttin und Venusgott zurückgeführt werden.

Der Venusgott führt in nordarabischen Inschriften gewöhnlich den Namen *Ruḍa* (רעׂו oder רעׂי) „Gnade", d. h. „der gnädige, barmherzige", selten wie bei den Südarabern *ʿAṯtar* „Venusstern" (geschrieben *ʿAtar* עתר, wie bei den Aramäern).

Ruḍa kommt in der islamischen Götzenliste vor, aber wie gewöhnlich weiß die Überlieferung vom eigentlichen Wesen des Gottes gar nichts, Littmann hat aber diesen Gott in den Safa- und Thamudinschriften nachgewiesen, und Dussaud hat ihn richtig mit dem Venusstern identifiziert, irrigerweise will er aber aus dieser Gottheit, die anderswo als Gott (männlich) auftritt und in den Safa- und Thamudtexten stets männlich ist, eine Göttin machen, wahrscheinlich weil er die safathenische *Ilat*, die arabische Sonnengöttin unrichtig als Venusgöttin auffaßt[2]. *Ruḍa* ist mit

[1]) Siehe die südarabische Göttertrias, in Mélanges Derenbourg, Paris 1909 S. 187—195. Die südarabischen Götter in „Ilmuḳah" dieser Zeitschrift; Bd. 14, 1909[4], S. 50—60. Die äthiopischen Götter, ZDMG Bd. 66, 1912, S. 589—600, wozu man Bd. 68, 1914 S. 705—718 vergleiche.

[2]) E. Littmann: Zur Entzifferung der Safa-Inschriften, Leipzig 1901 S. 69; Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften MVAG 1904[1] S. 57—63. René Dussaud: Les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1907 S. 142—147.

Mun'im (Monimos) *deus bonus puer Phosphorus* identisch (Sobernheim 7 = Littmann 8).

'Attar ist z. B. belegt in Hubers Journal S. 82 Nr. 32, בעתר „Bei 'Attar", S. 295 Nr. 35: *Ha-'Attar samm ha-Ṣaḥak kabir* „'Attar erweise Saḥak viel Gnade". S. 392 Nr. 27: *Ha-'Attar samm Sa'dan* „'Attar möge Sa'dan gnädig sein". S. 477: *Ha-'Attar samm Sa'd,* und S. 513 Nr. 4: *Ha-'Attar samm Barad* „'Attar möge Barad gnädig sein". In Eut. Nr. 278 ist עתר wohl Personennamen.

Es gibt auch Anzeichen dafür, daß der Gottesname *Malih* dieser Inschriften ein Beiname des Venusgottes ist, ich möchte aber am anderen Orte darauf zurückkommen.

Der Mondgott und die Sonnengöttin treten in diesen Texten wie in den südarabischen Denkmälern gewöhnlich unter nicht astralen Namen auf, die Namen „Mond" (*Sin, Šahar*) und „Sonne" (*Šams*) sind jedoch für dieses Götterpaar auch hier belegt.

Sin ist z. B. belegt in den Namen *'Abd-Sin,* Huber S. 518 Nr. 29; *Sin-'ás,* Littmann: Semitic Inscriptions Nr. 57 und *Sin,* Vogué: Syrie centrale, Inscr. Nr. 70, 323, 326.

Šahar als Namen des Mondgottes findet sich z. B. in Huber S. 309[3] = Eut. 661[1] חבל השהר ימן הרהוית. *Ḥabal ha-šahar jaman ha-rahwit* = „Es lähme der Mond die rechte Hand des Rahwit" und im Personennamen *Šahar. Badr* „Vollmond" kommt auch in diesen Inschriften als Personenname vor[2], und *Hilâl* „Neumond" ist als *nomen divinum* in der Inschrift Eut. 158 belegt[3].

Häufiger wird aber der lunare Gott mit dem einfachen Namen *Il* oder *Ilah* „Gott" bezeichnet und bei den Thamudenen noch

---

[1]) Ch. Huber: Journal d'un voyage en Arabie. Paris 1891, S. 309. E. Littmann: Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften. MVAG 1904[1], S. 31—32, Taf. X. M. Lidzbarski: Ephemeris II S. 357.

[2]) *Šahar* findet man z. B. bei Huber S. 59, 400 (= Eut. 757); bei Vogué Nr. 108, 240, 367; bei Dussaud-Macler Nr. 225. *Badr,* Huber S. 481, 645[14]; Dussaud-Macler Nr. 470b, 659, 754.

[3]) Überall bei den alten Semiten wurde bekanntlich die Ab- und Zunahme des Mondes als sein Sterben und Wiederauferstehen gedacht. Besonders der Neumond, „der sich aus sich selbst erzeugt", *ša ina ramânišu ibbanû* 4 R. 9 Z. 22 wurde stets als Auferstehungssymbol mit Jubel begrüßt. Falls der Text Eut. 158 richtig kopiert ist, wäre בהללחבמת daher vielleicht zu lesen *Bi-hilâl ḥibb maut,* „bei dem Neumond ist Liebe des Todes", natürlich kann aber in חבמת auch ein Personenname oder etwas anderes stecken.

häufiger mit dem Namen *Nahi* „Weisheit“ oder „der weise“, der in den horizontalen thamudenischen Inschriften bei weitem der häufigste Gottesname ist und zum mindesten neunzigmal vorkommt[1].

Die Sonnengöttin finden wir in Nordarabien wie in Südarabien zunächst unter dem Namen *Šams* „Sonne“. Es gibt theophore Namen, wie z. B. זדשמס, *Zaid-Šams*, „Gabe (Vermehrung) der Šams“ Eut. 163 = Huber S. 89[12], wohl auch מראשמ]ס, *Mar᾽-Šams* „Mann der Šams“ Huber S. 99[29 2] und einfach *Šams*, Eut. 18—19 = Huber S. 47, Eut. 226, Dussaud-Macler 552. In der Götteranrufung Dussaud-Macler 513 wird neben anderen Gottheiten auch die *Šams*[3] angerufen. Weit häufiger als *Šams* begegnet uns aber in Nordarabien der Gottesname *Ilat* „Göttin“. Im folgenden werde ich versuchen darzutun, daß dieser Name hier nicht, wie Dussaud meint, die Venusgöttin bezeichnet, sondern wie schon Hommel richtig vermutet hat[4], die arabische Sonnengöttin, die *Šams*.

Da bei den Südarabern *Ilat* nachweisbar ein Beiname der Sonnengöttin ist, so liegt zunächst kein Grund vor, diesen Gottesnamen in Nordarabien bei den Thamudenen und Safathenen anders aufzufassen. Überall in Arabien zeugen vorislamische Personen- und Stammesnamen von der großen Verbreitung dieser „Göttin“ *κατ᾽ ἐξοχήν*, und es wäre ja sehr unnatürlich Namen wie z. B. thamudenisch גרמלת *Garm-lat*, Huber S. 57 (Lidzbarski: Ephemeris II S. 47), סעדלת *Saʿd-lat* oder תמלת *Taim-lat*, Huber S. 84[3]. 604 oder liḥjanisch אלתחמד *Ilat-ḥamid* Eut. 52a, והבלת *Wahab-lat*

---

[1]) „Weisheit“ ist bei allen Semiten ein stehendes Epithet des Mondgottes. Bei den Katabanen heißt er *Hukm* „Weisheit“, bei den Äthiopen *Hakîm* „der Weise“ (ZDMG Bd. 68 S. 717f). Bei den Babyloniern *EN-ZU* „Herr der Weisheit“, „dessen tiefes Herz kein Gott durchschaut“. Mondhymne 4 R. 9 Z. 37.

[2]) J. J. Heß: Die Entzifferung der thamûdischen Inschriften. Paris-Freiburg 1911. S. 20.

[3]) R. Dussaud: Les Arabes en Syrie avant l'Islam. Paris 1907, S. 150.

[4]) A. a. O. S. 123ff. Fr. Hommel: Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients I. München 1904. S. 147.

(Jaussen: Mission I S. 268) anders aufzufassen als z. B. minäisch סעדאלת *Saʿd-ilat*, Hal. 577[2], sabäisch אוסלת *Aus-lat*, Lang. 17[1] oder hadramantisch יעדלת *Jaʿd-lat*, Lang. 14[1].

Dazu kommt, daß die islamische Überlieferung noch weiß, daß diese heidnische Göttin mit der Sonne identisch ist. *Al-Ilat* oder *Al-Ilahat* ist, wie schon Fleischer gesehen hat, der „altarabische Eigenname der göttlich verehrten Sonne“. Wellhausen, Buhl und Nöldeke stimmen in diesem Punkte mit Fleischer überein. „Wir brachen von Al-laʿbâ auf, als es Abend werden wollte, und wir trieben *Al-ilâhat*, d. h. die Sonne, zur Eile, damit sie unterginge“. „Sie nennen die Sonne *Ilahat*“[1]. Wie der Mondgott gewöhnlich den einfachen Namen *Il* oder *Ilah* „Gott“ führt, so heißt die Sonnengöttin in der Regel *Ilat* oder *Ilahat* „Göttin“[2].

Gemeinsam für Nord- und Südarabien ist also die Existenz einer Sonnengöttin namens *Šams* oder *Ilat*, während aber in Nordarabien diese beiden Namen, besonders *Ilat*, fast alleinherrschend sind, so finden wir in Südarabien neben diesen Namen noch eine ganze Serie von solaren Beinamen und Epitheten, die meistens mit *Ḏat* angehen: sabäisch *Ḏat-Ḥamim*, *Ḏat-Baʿdan*, *Ḏat-Ġaḏaran*, *Ḏat-Baran*, minäisch *Ḏat-Nask* und *Nakraḥ*, katabanisch *Ḏat-Ṣantum*, *Ḏat-Ṣahran*, *Ḏat-Raḥban* usw.[3] und diese Namen dominieren in den Götteranrufungen und im praktischen Kultus derart, daß außerhalb der Personennamen *Šams* verhältnismäßig selten ist und *Ilat* kaum sicher belegt ist.

Anders bei den thamudenischen und safathenischen Stämmen in Nordarabien. Hier finden wir nirgends solche zusammengesetzte Götternamen. Wenn die Sonnengöttin in diesen Inschriften außerhalb der Personennamen zum Vorschein kommt, trägt sie fast stets

---

1) Fleischer: Beiträge zur arabischen Sprachkunde in den Verhandl. d. königl. sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften; hist. phil. Klasse Bd. 18. 1866. S. 290—292. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 2. Ausg. 1897. S. 33. Buhl: Muhammeds Liv, Köbenhavn, 1903, S. 90 Anm. 3. Nöldeke in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol. I. 1908. S. 661.

2) D. Nielsen: Gemeinsemitische Götter. Sonderabdr. der Oriental. Literaturzeitung. 1913. XVI. Nr. 5/6, S. 11—13.

3) Es ist vielleicht nicht überflüssig daran zu erinnern, daß die Vokalisation dieser und anderer altarabischer Namen völlig geraten ist. Die altarabischen Inschriften verwenden äußerst selten Vokalzeichen.

den einfachen Namen *Ilat*. In den Thamud-Inschriften ist *Ilat* z. B. in dieser Weise als האלת, d. h. „die *Ilat*“, in Huber S. 89[18], 281[15], 642[4] belegt, als אלהת *Ilahat* in Huber S. 263[48] und in den Safatexten kommt sie als *Ilat* und *Ha-Ilat* (geschrieben האלת und הלת) über sechzigmal vor.

Daß die mehr komplizierte solare Theologie der Südaraber gegenüber diesen einfachen Verhältnissen etwas sekundäres ist, geht aus verschiedenen Tatsachen hervor.

Es ist ja bekannt, daß die Nomenklatur in der religiösen Entwicklung ein konservativer Faktor ist und mit Vorliebe alte, in der Regel uralte Götternamen verwendet. Die erwähnten solaren südarabischen Götternamen haben daher als Neulinge bei den Südarabern nie ins Personennamensystem Eingang gefunden. Hier finden wir nur bekannte uralte arabische Götternamen wie *Il* oder *Ilah*, *Šahar*, *Ilat*, *Šams*, *ʿAṯtar* usw.

Zweitens müssen diese rein lokalen, nur in Südarabien bezeugten Beinamen jünger sein als solche Namen wie *Šams* und *Ilat* die bei allen heidnischen Arabern belegt sind, und daher von der arabischen Urzeit vererbt sein müssen. In der Tat sind auch die Anschauungen, die diesen Namen zugrunde liegen, einer sehr primitiven Naturanschauung entlehnt.

Aus dem Kultus der beiden großen Himmelskörper entstehen die beiden Götternamen „Mond“ (*Sin*, *Waraḫ*, *Šahar*) und „Sonne“ (*Šams*) und ein über die ganze Welt verbreiteter sehr primitiver Naturmythus betrachtet dieses Götterpaar als Ehegatten. Der Mond wird daher männlich gedacht und heißt „Gott“, *Il* oder *Ilah*, die Sonne weiblich und heißt „Göttin“, *Ilat* oder *Ilahat*.

Die nordarabischen Sonnennamen *Šams* und *Ilat* sind also die denkbar primitivsten. Sie entsprechen den lunaren Namen *Sin* oder *Šahar*, „Mond“ und *Il* oder *Ilah* „Gott“. Wie es scheint kommen diese primitiven Mondnamen ebenfalls häufiger vor in nordarabischen als in südarabischen Inschriften, wo die jahrhundertlange kultische Entwicklung der großen Kulturstaaten auch für den Mondgott eine reichere religiöse Terminologie geschaffen hat. *Il* oder *Ilah* ist in Südarabien außerhalb den Personennamen im praktischen Kultus fast überall von Götternamen wie *Ilmuḳah*, *Wadd*, *ʿAmm*, *Hubas*, *Ḥukm*, *Anbai* und andere verdrängt, in Nordarabien kommt

dieser Name dagegen noch außerhalb der Personennamen ziemlich häufig vor [1].

Eine sehr primitive und einfache Gottesauffassung läßt sich auch auf anderen Punkten in den nordarabischen Inschriften nachweisen, und dies stimmt mit dem übrigen Inhalt dieser merkwürdigen Texte. Die safathenischen und die Hauptmasse der thamudenischen Felseninschriften, sowie die primitiven Bilder die diese Inschriften begleiten, sind nämlich unzweifelhaft ein echtes Erzeugnis des arabischen Beduinenlebens. Die Urheber dieser Kritzeleien ziehen mit ihren Kamelen von Ort zu Ort, kratzen oder graben ihre Stammeszeichen, die *wusûm*, ihre Namen, Grüße oder andere Formeln als Eigentums- oder Erkennungszeichen für andere Beduinen in die Felsen ein, sie jagen die Gazelle, die Antilope und andere Tiere (vgl. S. 305 in Hubers „Journal") und kämpfen in unaufhörlichen Fehden mit anderen Personen und Stämmen. Wir treffen hier das echte unverfälschte Beduinentum, eine ziemlich unkultivierte nomadische Lebensweise, während die seßhafte Bevölkerung im fruchtbaren Süden von alters her sich zu einer höheren Kultur emporgearbeitet hat.

Eine Charakteristik der nordarabischen Sonnengöttin muß noch eine andere Eigentümlichkeit erwähnen, die allerdings nur bei den Safathenen vorkommt. Überall im alten Arabien kommt die Sonne im Range nach dem Mond, die Sonnengöttin nach dem Mondgott, die *Ilat* nach dem *Il* oder *Ilah*. Bei allen arabischen Stämmen, ja selbst bei den Thamudenen, deren Religion der safathenischen sonst sehr nahe steht, ist *Il* oder *Ilah* der Hauptgott, die *Ilat* eine sekundäre Figur. Bei den Safathenen ist aber die Sache gerade umgekekrt. Hier ist die *Ilat* die eigentliche Hauptgottheit, sie wird in diesen Texten über 60 mal angerufen, während *Ilah* außerhalb der Personennamen nur viermal vorkommt.

Dieser starke *Ilat*-Kultus ist nun erstens hier keine alte von den

[1]) Man vergleiche z. B. Stellen wie Huber S. 99 [27], 299 [72] (= Eut. 598), 473, 475, 643 [5], 644 [10], in Safatexten Vogué 234, Dussaud-Macler 239, 242 (= Littmann 69), 539a.

Vätern vererbte Gewohnheit, denn in den safathenischen Personennamen kommt die *Ilat* ebenso selten vor wie sonst bei allen anderen Arabern, hier dominiert wie gewöhnlich *It* oder *Ilah*[1], er ist etwas neues, das bei den Generationen emporgekommen ist, die uns die Inschriften hinterlassen haben. Zweitens muß er natürlich in irgendeiner Weise mit der Natur der Göttin zusammenhängen, und jede Theorie über das Wesen der safathenischen *Ilat* muß zugleich diese Tatsache erklären können, die den gewöhnlichen arabischen Verhältnissen so stark widerspricht. Wenn man mit Dussaud die *Ilat* als Venusgöttin auffaßt, so versteht man nicht, warum der Venuskult hier plötzlich so über alle Grenzen getrieben werden sollte in einer Weise, wozu wir keine Analogie finden, bei den Arabern oder überhaupt bei den Semiten[2], ist sie aber eine Sonnengöttin, so wissen wir, daß das Hervorheben der Sonnengottheit auf Kosten des Mondgottes ein Charakteristikum der seßhaften ackerbautreibende Nordsemiten ist, und wir wissen ferner, daß diese nordsemitische Eigentümlichkeit auf die Götterauffassung der im hohen Norden unweit von Damaskus wohnende Safa-Arabern Einfluß geübt hat. Diese Araber gingen nämlich teilweise zum Ackerbau und seßhaften Leben über, im Winter trieben sie sich als echte Beduinen in der syrischen Harra-Wüste um, im Sommer, wenn die Sonne das spärliche Wasser austrocknete und die spärliche Vegetation der steinigen Steppen versengte, gingen sie mit ihren Herden nach dem östlichen Abhang des *Djebel-ed-Drûz* oder *Djebel Ḥaurân*, wo sie Ackerbau trieben, Dörfer bauten und mit der ḥauranitischen, nabatäischen-aramaischen Kultur in Berührung kamen. Diese Lebensweise mußte notwendigerweise zu starkem Sonnenkult führen. Einerseits kamen sie nämlich als Ackerbauer in größere Abhängigkeit von der Sonne,

[1]) Man vgl. Littmanns eingehende Untersuchung der safathenischen Eigennamen in „Semitic Inscriptions" (Part IV of the Publications of an American Archæological Expedition to Syrien in 1899—1900) London 1905, S. 121—123 und Lidzbarskis richtige Bemerkung Ephemeris II S. 38.

[2]) Nach Dussaud ist nämlich die Venus auch durch den Gottesnamen *Ruḍa* repräsentiert. Die drei wichtigsten Götternamen bei den Safathenen sind Il(ah) *Ilat* (*Ilahat*) und *Ruḍa*. *Il* (*Ilah*) ist sicher der Mondgott, *Ruḍa* der Venusgott, *Ilat* (*Ilahat*) faßt man dann am natürlichsten als Sonnengöttin auf. Dussaud läßt aber beide, *Ilat* (*Ilahat*) und *Ruḍa*, die Venus bezeichnen.

andererseits wurden sie in Haurân von der dortigen Religion beeinflußt, d. h. von einer Religionsform, welche die Sonne auf Kosten der anderen Naturgötter als Zentrum der ganzen Religion feiert. Diese Umstände bewirken, daß ihre nationale von den Vätern vererbte Sonnengöttin hier zu größere Ehre und Würde kommt als anderswo in Arabien.

Der safathenische Sonnenkult zeigt sich aber nicht allein im häufigen Gebrauch des Namens *Ilat*. Eine andere Eigentümlichkeit dieser Texte sind nämlich die vielen Abbildungen der Sonne, die neben den Inschriften in den Steinen oder Felsen eingraviert sind. Die nachlässige Ausführung dieser Bilder gestattet in vielen Fällen nicht zu entscheiden, ob damit die Sonne oder der Venusstern (*Ruda*) gemeint ist, aber deutliche Abbildungen der Sonne liegen z. B. vor in den von Wetzstein kopierten Inschriften[1], in den Inschriften Vogüé Nr. 5, 7, 240, 252, 260, 327, 397, eine sehr deutliche Sonne ist ferner abgebildet bei der Inschrift Dussaud-Macler Nr. 307, und auch die Zeichnung bei der Inschrift Littmann Nr. 123 soll wahrscheinlich, wie Littmann meint, die Sonne darstellen, denn ähnliche Darstellungen finden sich auf den Felsen in Petra und werden sicher mit Recht von Dalman als Sonnenbilder gedeutet[2].

So häufige Abbildungen des solaren Lichtes sind nicht gewöhnlich im alten Arabien, und da nun auch die Göttin *Ilat* hier häufiger vorkommt als sonst, so liegt der Schluß sehr nahe, daß die Sonnenscheibe hier wie in Südarabien diese Göttin darstellen soll. — Die alten Araber haben es nämlich nicht, wie ich schon öfters hervorgehoben habe, zur Darstellung der Götter in Menschengestalt gebracht. Götterbilder oder Götterstatuen sind in Südarabien und im alten Abessinien gänzlich unbekannt, und wo sie in Nordarabien vorkommen, sind sie nachweisbar vom Norden importiert. Die Himmelgötter haben bei den Arabern gewöhnlich die Form, die am Firmament erscheint. Auf den Denkmälern

---

[1]) Siehe seinen „Reisebericht über den Hauran und die Trachonen", Berlin 1860 S. 67, wozu man den Aufsatz D. H. Müllers in ZDMG. Bd. 30 S. 514—524 und die auf Tafel I reproduzierte Inschrift mit einer Sonne in der Mitte vergleiche.

[2]) G. Dalman: Petra und seine Felsheiligtümer. Leipzig 1908. S. 76 und 177.

wird der Mondgott als Sichel ◡, die Sonnengöttin als Scheibe ○ und der Venusgott als Stern ✱ dargestellt[1].

Diese Bilder sind nicht, wie vielfach angenommen wird, nur Symbole, Embleme oder Attributen der betreffenden Gottheiten, sondern, wie in der indogermanischen Mythologie Siecke energisch betont hat, mit den Göttern selbst identisch[2]. In der altsemitischen Religion werden die Götter als Himmelkörper dargestellt, wie umgekehrt in der altsemitischen Astronomie die Himmelkörper als Götter bezeichnet werden[3]. Die vielen Sonnenbilder der safathenischen Inschriften sind also einfache Bilder der arabischen Sonnengöttin. Sie stellen dieselbe Göttin dar, die in den Texten als *Ha-ilat* angerufen wird.

Die bis jetzt erwähnten Formen des safathenischen Sonnenkult haben sich also — trotz des nordsemitischen Kultureinflusses — noch innerhalb der Rahmen der primitiven arabischen Kultur gehalten. Die solare Gottheit tritt allerdings stärker hervor als sonst in Arabien, aber sie wird doch nach echt arabischer Art als eine einfache Sonnenscheibe oder ein einfacher Kreis dargestellt und ist nach echt arabischer Art weiblich. Die Nachbarschaft der überlegenen nordsemitischen Kultur äußert sich aber

[1]) Für Mondsichel und Scheibe als Götterdarstellungen auf südarabischen Denkmälern vergleiche man das Material und die Bilder bei A. Grohmann: Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern. Wien 1914 S. 37—44 (Denkschriften der kaisl. Akademie der Wissensch. in Wien phil.-hist. Klasse 58. Bd. 1. Abhandlung. — Daß ein einzelner Stern „häufig ganz einfach nur durch sich schneidende Linien angedeutet" bei den alten Semiten den Venusstern und die Venusgottheit (*ʿAṯtar*, *Ištar*, *ʿAštart*) bedeutet, hat neulich Hugo Prinz richtig gesehen. Vgl. H. Prinz: Altorientalische Symbolik, Berlin 1915. S. 75, 76, 142. (Preisschrift der königl. Preußischen Akademie der Wissensch.)

[2]) Ernst Siecke: Götterattribute und sogenannte Symbole, Jena 1909.

[3]) Vgl. z. B. Paul V. Neugebauer und Ernst F. Weidener: Ein astronomischer Beobachtungstext aus dem 37. Jahre Nebukadnezars II. (— 567/66). Leipzig 1915. Zeile 4 S. 30, 34 und 42. (Berichte über die Verhandl. der kön. Sächsischen Gesellsch. der Wissensch. zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse, 67. Bd. 1915 2. Heft.)

auch in Formen, die der gewöhnlichen arabischen Gottesauffassung ganz fremd sind.

Zunächst wird die große safathenische Göttin, die *Ilat* nach nordsemitischer Art in menschlicher Gestalt dargestellt und zwar als eine junge nackte Frau. Man findet nämlich auf dem Safafelsen ziemlich häufig ein solches Bild, von Vogüé reproduziert und als eine mythologische Figur erklärt „une sorte de Venus ou d'Astarte arabe, Istar ou Alilat, d'un caractère sidéral et lascif"[1]. In der Tat haben wir hier die nordsemitische *Ištar-ʿAštart* vor uns, aber die Safa-Araber haben höchst wahrscheinlich dieses Bild, das sie der hauranitischen — d. h. der nabatäisch-aramaischen Kultur — entlehnt haben, zur Darstellung ihrer Sonnengöttin, die *Ilat* benutzt, denn im arabischen Götterkreis entspricht die Sonnengöttin der *Ištar-ʿAštart* bei den Nordsemiten, und so verstehen wir, warum neben dem Kopf dieser Göttin eine Sonne gezeichnet ist. Das Bild soll eben hier die arabische Sonnengöttin vorstellen.

Mit einem gewissen Rechte konnte man also sagen, daß auch dieses Bild, das doch sicher der nordsemitischen Kultur entlehnt ist, die arabische Natur der safathenischen Mythologie belegt, denn das Bild ist im arabischen Sinne umgedeutet, die Venusgöttin ist auf arabischem Boden eine Sonnengöttin geworden.

Andere Elemente der nordsemitischen Mythologie kommen aber bei den Safa-Arabern in reinerer Form, sozusagen, mehr ungeschminkt vor. So taucht der nordsemitische männliche Sonnengott hie und da in den Safatexten auf. Es wäre aber voreilig daraus zu schließen, daß die Safa-Araber neben ihrer Sonnengöttin auch noch einen Sonnengott gehabt haben, denn die solare Natur dieses fremden Gottes war, wie es scheint, den Safathenen gar nicht bewußt.

Sie hatten bei den Nabatäern und Aramäern ein paar fremde Götternamen gehört, und hatte von ihnen auch gelernt diesen Göttern zu opfern[2]. Um die Zeit Christi war aber bei den Nordsemiten das eigentliche Wesen der Himmelgötter, d. h. die ursprüngliche Naturgrundlage dieser Götter, in vielen Fällen ver-

---

[1]) Le Cte de Vogüé: Syrie Centrale. Inscriptions Sémitiques, Paris 1868—1877 S. 141.

[2]) Vgl. z. B. die Schlachtopfer für *Baʿal-Samin*, Dussaud-Macler Nr. 470a, 471 und 518.

gessen, und es mußte den Safathenen umsomehr dunkel sein, da bei ihnen auch die Namen dieser Götter unverständliche Fremdwörter waren.

In der Götteranrufung Littmann 125 kommt neben anderen Göttern auch der nabatäische Gott *Dušara* vor, aber die Schreibung דשר, *Dusar*, beweist, wie Lidzbarski richtig gesehen hat, daß dieser Gottesname sich von den Aramäern zu den Ṣafathenen „ja vielleicht nur zu dem betreffenden Schreiber verirrt hat und nicht einmal verstanden wurde“[1].

Dasselbe ist auch mit dem aramaischen Gottesname *Baʿal-Samin* der Fall. Er ist vorläufig in den safathenischen Texten etwa 13 mal gefunden, aber in zwölf Fällen kommt der Name in der aramaischen Form בעלשמן vor, die für die Araber ein dunkles Fremdwort, ein unverständlicher fremder Name sein mußte. der über die Natur des Gottes gar nicht erzählen konnte. — Wir sehen dann auch, daß der Name als *nomen proprium* mit dem Artikel versehen wird[2]. Schon dies beweist zur Genüge, daß der Sinn des Namens für die Araber völlig dunkel war, denn hätten sie die Bedeutung — ja nur das syntaktische Verhältnis — der beiden Wörter verstanden, so hätte das erste Wort als *nomen regens* des Genitivverhältnisses nie den Artikel bekommen können. Dagegen finden wir, wie ich schon früher betont habe, bei den Nordarabern — im Gegensatz zu dem südarabischen, ja zu dem semitischen Sprachgebrauch überhaupt — die Regel den Artikel häufig bei Götternamen und Personennamen zu verwenden[3].

Der Artikel beweist also, daß *Baʿal-Samin* für die Ṣafa-Araber ein unverständlicher Name war, und dasselbe geht aus der Schreibung dieses Wortes hervor. — Dunkle Fremdwörter werden ja in der Regel mit schwankender Orthographie wiedergegeben, und so begegnen wir neben בעלשמן (*Baʿalsamin*) auch die Schreibung בלשמן, *Balsamin*, (Dussaud-Macler 470a), בעשמן, *Baʿsamin* (Dussaud-Macler 471) und בעלשם *Baʿalsam* (Littmann 125). Nur in einem

[1]) M. Lidzbarski: Ephemeris II S. 38 Anm. 2 vgl. E. Littmann: Semitic Inscriptions S. 165.

[2]) Vogüé Nr. 315. Dussaud (Voyage) Nr. 408, Dussaud-Macler. (Mission) Nr. 282, 735. הבעלשמן: *Ha-Baʿalsamin* = Der Baʿalsamin.

[3]) Gemeinsemitische Götter: Oriental. Literaturzeitung, Juni 1913 Sp. 246 Anm. 2 = S. 15 des Sonderabzuges.

Fall kommt die richtige arabische Wiedergabe vor, nämlich in der Form בעלשמי, *Ba'al-samai*, in einer von Littmann gefundenen noch unpublizierter Inschrift[4]. Hier ist also der Name als „Herr des Himmels" verstanden, wie etwa der nabatäische Gott שיעאלקום, *Saiʿ-al-kaum*, bei den Safathenen als שעהקם, *Saiʿ-ha-kaum*, wiedergegeben wird, oder wie בעלשמין, *Baʿal-samin* bei den Phöniziern als בעלשמם, *Baʿal-samem*, erscheint.

Also, einen männlichen Sonnengott haben die Safathenen entweder gar nicht gekannt, oder er hat bei ihnen als fremdes mythologisches Wesen, für welches weder ihre Sprache noch ihre Religion Raum geben konnte, keine wesentliche Rolle gespielt. Die fremden Götternamen, unter welchen man eventuell den nordsemitischen Sonnengott vermuten konnte, sind bei den Safathenen nicht verstanden worden. Diese aramaisch-nabatäischen Götter waren hier nur fremde Gäste, deren eigentliche Natur von den Söhnen der Wüste nicht erkannt wurde. Sie haben deshalb nicht die väterlichen Götter verdrängen können oder die von den Vätern vererbte Naturmythologie verändern können. Wir finden allerdings hier Ansätze zur Übernahme der nordsemitischen Naturbetrachtung, die nordsemitische Astraltheologie mit ihrer Venusgöttin und ihrem Sonnengott läßt sich zwar in den Safainschriften erkennen, aber die Safa-Araber haben nicht den Schritt getan, den ein anderes nordarabisches Volk die Nabatäer, bereits damals getan hatte, mit der Übernahme der nordsemitischen (aramaischen) Schrift, Sprache und Kultur auch den nordsemitischen Sonnengott und die ihn begleitende Venusgöttin an die Stelle der nationalen arabischen Sonnengöttin und Venusgott zu setzen.

Fassen wir das Ergebnis dieser kleinen Untersuchung kurz zusammen, so wird das Resultat also

1. Im Gegensatz zu den nabatäischen Denkmälern, die von nordsemitischer Kultur stark durchsetzt sind, haben die vorislamischen Inschriften aus Nordarabien die sogenannten „thamudenischen" und „safathenischen" Graffita in allen Punkten ein echt arabisches Gepräge. Wie schon Schrift und Sprache beweisen, gehören sie dem südsemitischen Kulturkreise an, als Erzeugnis des

[4]) Preleminary Report of the Princeton Expedition to Syria, in The American Journ. of Archaiology 2. Series IX, 1905 S. 408.

arabischen Beduinenlebens stehen sie aber auf einer primitiveren Kulturstufe als die Denkmäler der seßhaften Bevölkerung Südarabiens.

2. Auch die Göttergestalten dieser Inschriften sind echt arabisch und sehr primitiver Art. Die islamische Überlieferung gibt kein deutliches Bild vom alten nordarabischen Pantheon, aber aus den Inschriften ersehen wir, daß die heidnischen Nordaraber dieselbe Göttertrias hatten wie die Südaraber. Neben dem lunaren Hauptgotte (*Sin*, *Šahar*, *Ilah*), finden wir eine weibliche Sonnengottheit (*Šams*, *Ilat*) und einen Venusgott (*ʿAt̮tar*, *Ruḍa*), während bei den Nabatäern nach nordsemitischer Art die Sonne der männliche Hauptgott geworden ist (*D̮usara*, *Aʿara*), und die Venus umgekehrt weiblich gedacht wird.

3. Daß *Ilat* bei den Ṣafa-Arabern, wie schon Hommel vermutet hat, wirklich die Sonnengöttin bezeichnet, geht aus verschiedenen Tatsachen hervor. Die Nachbarschaft der nordsemitischen Kultur äußert sich bei den Arabern stets in einem zunehmenden Sonnenkultus, und so erklärt sich, daß *Ilat* bei den Ṣafa-Arabern weit stärker hervortritt, als sonst bei den Arabern. Das häufige Bild von der Sonne muß die *Ilat* darstellen, die nackte Göttin mit der Sonne am Kopfe ebenso. Einen männlichen Sonnengott haben diese Araber kaum gehabt, denn *Dusara* und *Baʿal-Samin* sind fremde Götter, deren Namen und eigentliches Wesen hier gar nicht verstanden wurden.

Tierkreise auf westafrikanischen Kalebassen.

Von

Ferdinand Bork.

Mit 2 Abbildungen.

Die Funde der letzten Jahre haben gezeigt, daß die Tierkreisforschung eins der wichtigsten Leitfossilien zum Nachweise alter Kulturströme behandelt, die von den großen Mittelpunkten des geistigen Lebens der alten Welt ausgegangen sind. Entsprechend dem Gedanken, daß die Erde und ihr Leben ein Abbild des großen Lebens am Himmel sei, hat man die Menschenwelt nach astralen Gesichtspunkten eingeteilt. Ganz besonders eignete sich als Einteilungsmaßstab der Tierkreis. So wurde die peruanische Hauptstadt Cuzco als Tierkreisdenkmal erbaut. Ferner teilte man allerwegen den Stamm in Gruppen ein, die den Tierkreistieren unterstellt wurden. So entstand der Totemismus, der von nun an nicht mehr als eine allüberall selbständig auftretende Entwicklungsstufe der Menschheit zu gelten hat, sondern als Entlehnung von dem Kulturkreise, dem der Tierkreis entstammt. Einiges zu dieser Frage habe ich im dritten Bande des Orientalischen Archives niedergelegt, anderes im Anthropos 1914. Zu letzterem sollen die folgenden Zeilen einen Nachtrag bieten.

In den Totemklassen von Čaudjo, in denen zuerst der um die Tierkreisforschung hochverdiente Dr. F. Röck einen Tierkreis vermutete, entdeckte ich eine Abart des kirgisischen Tierkreises, die insofern abweicht, als sie dreizehn Gestalten statt der üblichen zwölf enthält.

Diese Erkenntnis lehrte mich die beiden westafrikanischen Kalebassentierkreise verstehen, die J. Dahse in der Zeitschr. f. Ethnol. 1911 S. 66ff. veröffentlicht hat. Im Anthropos habe ich von diesen nur denjenigen behandelt, der, wie Dahse gesehen hat, der ältere ist. Auch dieser geht auf die dreizehnteilige Abart

des kirgisischen Tierkreises zurück, zeigt aber Eigenheiten in bezug auf die Ablesung. Da infolge der letzteren mein Deutungsversuch wohl manchem nicht genügend begründet erscheinen könnte, so möchte ich heute den etwas verderbten Tierkreis der Kalebasse 2 dazu nehmen, der in anderer Weise von dem gleichen Urbilde abgelesen worden ist.

Eine Verderbnis ist es dort, daß Mond nebst Venus und die Plejaden in das durch einen Zackenrand gekennzeichnete Mittelstück geraten sind, das außerdem noch die gekreuzten Echsen umschließt, die auch in Kalebasse 3 in der Mitte stehen. Mond nebst Venus und die Plejaden müssen in die durch Ornamente ausgefüllte Lücke am Rande zurückversetzt werden.

Eine zweite Verderbnis ist es, daß unter den Gestalten des Tierkreises eine unbestimmbare Pflanze und ein Schiff mit englischer Flagge vorkommen; eine dritte, daß von dem zackenumrandeten Mittelstück noch ein kleineres Abbild vorhanden ist. Letzteres muß schon der gemeinsamen Vorlage der beiden Kalebassentierkreise eigen gewesen sein, da Kalebasse 3 eine sechsspeichige Mittelstücksdoppelung hat.

Stellt man unter Ausschaltung der Mittelstücksdoppelung, die Dahse übrigens irrtümlich „Sonnenrad" nennt, und unter versuchsweisiger Einordnung von Pflanze und Schiff die Gestalten der beiden Tierkreise nebeneinander, so ergibt sich folgendes Bild:

Tierkreis Kalebasse 2.	Tierkreis Kalebasse 3.
1. *Mond nebst Venus.*	5. *Mond nebst Venus.*
2. *Büffelkopf.*	4. *Büffelkopf.*
3. *Doppelschwert.*	3. *Doppelschwert.*
4. *Schlangenstab.*	2. *Schlange.*
5. Skarabäus (so!).	1. Krokodil.
6. Fetischstuhl (so!)).	6. Fetischstuhl.
7. *Baum.*	8. *Baum mit Vogel* (so!).
8. Pflanze.	11. Antilope.
9. *Schmetterling.*	9. *Schmetterling.*
10. Schiff (10a. Mittelstück).	7. Zwei Menschen (7a. Mittelstück).
11. Kranich (so!).	13. Kranich (so!)
12. *Gekreuzte Echsen.*	12. *Gekreuzte Echsen.*
13. *Plejaden* (?).	10. *Plejaden* (?).

Das von Dahse erwähnte einschneidige lange Messer (Kalebasse 2) scheide ich als rein ornamental aus.

Die ersten sechs Gestalten der beiden Tierkreise stimmen wohl überein, werden aber von verschiedenem Ausgangspunkte aus und nach verschiedener Richtung gelesen (vgl. die Ziffern). Daraus ergibt sich, daß der sonderbare Gegenstand neben Doppelschwert und Büffelkopf ein Skarabäus ist und dem Krokodil gegenüber stehen muß. Denn auch die Dodekaoros hat einen Käfer (*κανθαρος*)[1] gegenüber iranischem Drachen bzw. Krokodil (*nehenk*). Der neben dem Skarabäus stehende „Schlüssel" endlich erweist sich als ein mißratener Fetischstuhl.

Die sieben letzten Gestalten der Kalebasse 2 endlich zeigen, abgesehen von der Pflanze und dem Schiff, hinter Schiff und Mittelstücksdoppelung ein Ornament, in dem ich noch deutlich den Kranich der Kalebasse 3 zu erkennen glaube, „der sich den Schwanz rupft".

Wenn man das System dieser beiden Tierkreise verstehen will, muß man von dem dreizehnteiligen, mit dem kirgisischen verwandten Tierkreise ausgehen. Unter Verweisung auf meine Ausführungen im Anthropos vergleiche ich letzteren mit dem der Kalebasse 2:

Dreizehnteiliger Tierkreis[2].	Tierkreis	Kalebasse 2	
1. Huhn (Sperber)	Zwillinge		10. Schiff
2. Affe	Krebs	1. Mond und Venus	
3. Schaf (*Ibis*)	Wassermann	·	11. *Kranich* (!)
4. Pferd (*Krokodil*)	Fische		12. *Gekr. Echsen*
5. *Ochs* (*Stier*)	*Stier*	2. *Büffelkopf*	
6. Maus (Bock)	Widder		13. Plejaden (?)
7. Schwein (Kater)	Löwe	3. Doppelschwert	
8. *Hund*[3]	*Jungfrau*		7. *Baum*
9. *Schlange*	Wage	4. *Schlangenstab*	
10. — — — —	— — — —		8. Pflanze
11. Drache, Krokodil (*Käfer*)	Skorpion	5. *Skarabäus* (!)	
12. Hase (Esel)	Schütze		9. Schmetterling
13. *Tiger* (Löwe)[2]	Steinbock	6. *Fetischstuhl* (!)	

[1]) Zum Vorkommen des Skarabäus als Tierkreiszeichen in Amerika vgl. Oriental. Archiv III S. 159.

[2]) Iranische Namen und in Klammern die abweichenden der Dodekaoros.

[3]) Die Begründung der Gleichungen 8. Hund — Jungfrau — Baum und 13. Tiger—Fetischstuhl findet sich im Anthropos.

Ordnet man nunmehr die Gestalten der Kalebasse 2 in der Reihenfolge des dreizehnteiligen Tierkreises auf dem Umfange eines Kreises an und rückt man die gekreuzten Echsen in die Mitte, so ergibt sich die Ablesung des Kalebassentierkreises, wenn man den Seiten der beiden Sechsecke nachgeht und die Echsen an vorletzter Stelle liest (Abb. 1).



Abb. 1.
Die Zahlen geben die Reihenfolge der Kalebasse 2 an.



Abb. 2.
Die Zahlen geben die Reibenfolge der Kalebasse 3 an.

Verfährt man analog mit den Namen der Kalebasse 3, so muß man zunächst den Seiten des Sechseckes folgen, dann aber die übrigen Gestalten durch Durchmesser verbinden und wiederum die Echsen an vorletzter Stelle lesen (Abb. 2).

Die anscheinende Regellosigkeit der beiden Kalebassentierkreise stellt sich also als System heraus, wenn man das Instrument rekonstruiert, von dem die Ablesung erfolgt ist: es handelt sich um Instrumente, die auf die hexagonalen und die diametralen Aspekte des Astrologen zurückgehen (vgl. die Abb. bei Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, Paris 1899).

Auf die Frage, wie der dreizehnteilige Tierkreis, dessen Gestaltenfolge auf der des kirgisischen beruht und der in drei Ausprägungen in Westafrika vorkommt, bis dorthin gelangt ist, will ich heute keine Antwort geben. Es genüge die Feststellung der Verwandtschaft.

Die Stimmen des Wettergottes.

Von

Fritz Röck.

Im zweiten Bande seines Werkes „Sternkunde und Sterndienst in Babel“[1] deutet P. Franz Xaver Kugler zwei im Auszuge angeführte Keilschrifttexte über „Sternverwandlungen“[2], aus denen allerlei Vorbedeutungen für die Zukunft gewonnen wurden, auf gewisse Geräuscherscheinungen beim Einfallen von Meteoren. Im einen der beiden Texte (Adad XI, bei Virolleaud)[3], der aus der Bibliothek Asurbanapals stammt, zweifellos aber auf ältere Textvorlagen zurückgeht, sind die Donnerstimmen mit Stimmen verschiedener Tiere verglichen. Nach Kuglers Deutung wären nun diese Wetterstimmen von Hause aus als „Laute, die durch

---

[1]) Band II 1, S. 91—92.

[2]) Beim Vergleiche der Dodekaoros mit dem Duodenarzyklus macht Hommel (Grundriß 224) für babylonischen Ursprung beider auch ein interessantes Tontäfelchen mit Vorzeichendeutungen (II Rawlinson 49, no. 4) geltend, auf dem von Verwandlungen eines Sternes in verschiedene Tiere die Rede ist („wenn der Stern zu einer Katze [?] oder zu einem Löwen, Schakal, Fuchs, Hund, Schwein, einer Maus, einem Fische usw. wird, dann wird das und das eintreffen“) und betont die kaum zufällige Gliederreihe: Hund, Schwein, Maus, welche der Aufeinanderfolge des Hundejahres, des Schweinejahres und des Mäusejahres im ostasiatischen Zyklus entspricht. — Bei solchen Sternverwandlungen in Tiere denkt man unwillkürlich daran, daß der Mond, dessen verschiedene Lichtgestalten vor allem auffallen, jede Nacht gleichsam eine neue Gestalt annimmt, d. h. daß er jedesmal in eine neue Sterngruppe (Mondstation) eintritt. Als solche Verwandlungsformen des Mondes sind z. B. auch die in dem Zaubergebete an die Mondgöttin Mene (Reitzenstein, Poimandres, S. 256 ff.) aufgezählten Tiergestalten zu betrachten.

[3]) L'astrologie chaldéenne (Paris 1903 ff.), Adad, Text XI — K. 2169, s. S. A. Smith, Miscellaneous Assyrian Texts, p. 20 f.

das Einfallen der Meteore erzeugt werden" zu erklären. Kugler stützt seine Deutung auf einen Bericht bei Arago[1], dem zu Folge auch Tschinesen und Japaner ähnliche Aufzeichnungen aus älterer Zeit auf „fallende, in Stein verwandelte Sterne", d. h. auf Meteore bezogen.

Aus mancherlei Gründen muß Kuglers Erklärung als unbefriedigend und der Sache nicht auf den Grund gehend bezeichnet und die Deutung des Textes in anderer Richtung gesucht werden, und zwar scheint hier gerade die Tierkreisforschung geeignet, eine einleuchtendere und gründlichere Erklärung abzugeben.

Ähnliche Zukunftsdeutungen sind weit verbreitet; als Beispiele seien hier das Wahrsagerad der Ägypter (rota divinatoria Aegyptiorum), bei A. Kircher, Oedipus Aegyptiacus II, 472 abgebildet und beschrieben; die Tierreihen der Dodekaoros des „Babyloniers" Teukros; des vom Schwarzen bis zum Gelben Meere verbreiteten Duodenarzyklus, der indischen Karaṇa[2] und Nakschatra[3], der zunächst ebenfalls aus Indien stammenden malajischen und sumatrischen Achtstäbetierkreise und Stundentiere[4], der malajischen Redschangs[5], der zwanzig Tagesnamen bei den alten Meschikanern und Majavölkern erwähnt, Tierreihen, welche sämtlich zu Wahrsagezwecken oder zur Tagwählerei verwendet wurden und ursprünglich ähnlich unserem Tierkreise zur Bestimmung der Zeit überhaupt dienten.

Wie aus dem Folgenden ersichtlich, gehören auch die Wetterstimmen in denselben Zusammenhang, denn sie bildeten ursprünglich gleichfalls einen Zyklus zur Bestimmung der Zeit, vor Allem der für die Ausführung bestimmter Handlungen mehr oder minder günstigen oder ungünstigen Zeiten.

Bevor ich auf den Inhalt unseres Adadtextes eingehe, sei wenigstens angedeutet, daß auch die bei Arago erwähnten ostasiatischen Aufzeichnungen[6], auf welche P. Kugler seine Erklärung

---

[1]) Astronomie populaire, tome IVme, p. 204. — Das seltene Werk war mir bisher leider noch nicht zugänglich. [2]) Boll, Sphaera S. 343ff.

[3]) Ginzel, Handbuch . . . [4]) Memnon 1912, S. 157ff.

[5]) Skeat, Malay Magic, p. 664.

[6]) Die Stelle bei Arago lautet in Übersetzung: „Sie (die Ostasiaten) vergleichen die Detonationen, welche sie (gemeint sind die einfallenden Meteore) verursachen, mit denen des Donners, mit dem Krachen einer berstenden Mauer, mit dem Brüllen eines Rindes, das Pfeifen, welches ihren Fall be-

des Keilschrifttextes stützt, ursprünglich wohl gleichfalls in obigen Zusammenhang gehörten. Ihre Deutung auf Geräusche einfallender Meteore halte ich erst für möglich, nachdem der eigentliche Sinn in Vergessenheit geraten war. Ebenso sekundär ist meines Erachtens die Umdeutung der Tierstimmen auf den Donner. Ja, ich halte es sogar für nicht ausgeschlossen, daß die im Adadtexte genannten Tiere ursprünglich nichts anderes als die Verwandlungsformen des Gottes je nach der Zeit des Jahres bezeichneten und daß deren Gestalt und Stimme von den Vertretern verschiedener Stände oder Priesterklassen als den Verkörperungen der mannigfachen Wirksamkeit der Gottheit bei festlichen Anlässen mimisch dargestellt und nachgeahmt worden sind. Mir ist nämlich aufgefallen, daß wenigstens die in Kuglers Zitate aus Arago erwähnten Geräusche in dem gegebenen Zusammenhange von Hause aus wohl eher Anspielungen auf die Namen gewisser Mondhäuser und Dekangestirne als auf Geräusche einfallender Meteore zu sein scheinen; so z. B. das Krachen einer berstenden Mauer als Anspielung auf den Namen des 27. tschinesischen Mondhauses: *pí* „die Mauer", einer Sterngruppe im Pegasos, das Brüllen eines Rindes als solche auf den Namen der 22. Mondstation: *niou* „Ochs", einer Sterngruppe im Caper, endlich das Pfeifen, welches den Flügelschlag der Wildgänse begleitet, als eine Anspielung auf den Tiernamen des Dekangestirnes der „Wildgans". — Vielleicht findet ein anderer, dem jene durch Arago festgehaltenen Aufzeichnungen der Tschinesen vollständig zu Gebote stehen, weitere Anhaltspunkte für die Bestätigung meiner Vermutung, daß es sich hier um Anspielungen auf die Namen der tschinesischen Mondstationen, bzw. der 36 Dekangestirne und ihrer Tiere[1] handle. Daß aber hier bloßer Zufall necke, kann ich nicht recht glauben.

gleitet, mit dem Flügelrauschen der Wildgänse oder dem Rauschen eines (Seiden-) Stoffes, den man zerreißt . . . denn der Name, welchen sie ihnen geben, will sagen ‚fallende Sterne in Stein verwandelt'."

[1]) Den 36 Dekangestirnen im A. O. stehen als Regenten der 36 Dekaden des Jahres die Dekangötter vor, denen ebenso viele heilige Tiere zur Seite stehen. Dieselben waren auch im fernen Osten bekannt. So erscheinen z. B. die 36 Gottheiten mit ihren Tieren als die „36 Tierbilder" abgebildet in der tschinesisch-japanischen „Sammlung buddhistischer Bilder" (Fo siang tu lei, Heft III S. 17 ff.), vgl. OLZ 1912, Sp. 387 A 2. — Die 36 Dekantiere allein begegnen schon auf Abbildungen tschinesischer Spiegel aus

Hier folgt der Text Adad XI, soweit er für diese erste Untersuchung in Betracht kommt. Zu den Deutungen der Tierstimmen ist Hunger, Babylonische Tieromina[1] zu vergleichen. Die Umschrift des Textes, dessen eigene Abschrift mir in Verlust geraten ist, die Übersetzung der Tiernamen und die Anmerkungen stammen von F. E. Weidner, dessen Liebenswürdigkeit hier dankend hervorgehoben sei.

V. ACh, Adad XI = K. 2169.

1.	šumma ^{il}Adad	rigim-šu kîma		**ušumgalli**	iddi
2.	—	+		aqrabi	„
3.	—	+		**sîr ḫarrâni**[2]	„
4.	—	+		**burrumti**[3]	„
5.	—	+		**kalbi**[4]	„
6.	—	+		UR. TUR[5]	„
7.	—	+		**ḫumṣîri**[6]	„
8.	—	+		^{il}**aiaṣî kišti**[7]	„
9.	—	+		UR. GU. LA	„
10.	—	+		ḫal-ḫal-la-ti	„
11.	—	+		**UR. MAḪ**	„
12.	—	+		**UR. BAR. RA**[8]	„
13.	—	+	kîma rigim	**alpi**[9]	„
14.	—	+		**immeri**	„
15.	—	+		**a-li-e**	„
16.	—	+		li-li-si[10]	„
17.	—	+		**sisî**	„
18.	—	+		**imêri**	„
19.	—	+		KÚR. GI. ḪU[11]	„
20.	—	+		TU. KIL. ḪU	„

älterer Zeit, s. Ed. Chavannes, Le cycle turc des douze animaux, T'oung-Pao 1916, Taf. VII. Die Abbildung des Spiegels ist bei Boll im XIII. Bande derselben Zeitschrift auf Tafel IV wiederholt.

1) MVAG. 1909, S. 167 f. 2) MUŠ. KAS.

3) TAR. ḪU, s. Hunger, S. 42. 4) UR. KU.

5) kleiner Hund? 6) PIŠ.

7) il NIN. PIŠ. TIR. RA, s. Delitzsch, Hwb. 50 a und Hunger, S. 84.

8) Delitzsch, Hwb. 41 b, wahrsch. Schakal; vgl. aber Hunger S. 37, A 3.

9) KA. GUD.

10) Sonst Handpauke, Tamburin (s. Jensen, KB. VI/1, S. 443). Hier Tiername!? 11) Kranich??, s. Hunger, S. 46.

Der wagrechte Strich am Anfange der Zeile entspricht dem senkrechten Keile zu Anfange der Omina, der nicht mitzulesen ist. + = ^{ilu}Adad rigim-šu kîma.

Zum leichteren Überblicke fasse ich im Folgenden die Tiernamen durch die Lateinbuchstaben A, B, C, D zu kleineren Gruppen zusammen, in denen die Aufeinanderfolge mehrerer Glieder, so z. B.: *Drache, Skorpion, Schlange* in Gruppe A, die Folge: *Huhn, Hund, Schwein, Waldratte* in Gruppe B, die Folge: *Löwe, Leopard, Ochse* auffällt, Reihen, welche unwillkürlich daran erinnern, daß auch im iranisch-ostasiatischen Zwölfjahreskreise, bzw. in der Reihe der 28 tschinesischen Mondstationentiere die Namen: Hahn, Hund, Schwein, Ratte; Figer, Leopard, — Rind in derselben Anordnung beisammen stehen. Ein weiterer Vergleich der oben fettgedruckten 12 Namen zeigt noch deutlicher die Übereinstimmung mit dem iranisch-ostasiatischen Kreis der 12 Tiere. Der Leopard ist das Tier der 20. tschinesischen Mondstation.

Zu der folgenden Gegenüberstellung der 12 Tiere ist zu bemerken, daß die vorgesetzten arabischen Ziffern die gewöhnliche Folge der Tiernamen in der iranisch-ostasiatischen Form des Duodenarzyklus[1] anzeigen. Ich beginne die Reihe der Namen mit Ratte, dem ersten Tiere im Zwölfjahreszyklus.

Iranisch-ostasiatischer Zwölftierzyklus.	Die 12 entsprechenden Tiere des Wetterstimmenzyklus.	
1 Ratte (Maus	Waldratte (Z. 8)	Gruppe B
2 Rind	Ochse (Z. 13)	Gruppe C (rückläufig)
3 Tiger	Löwe (UR.MAḪ, Z. 11)	

[1]) Eine abweichende Anordnung der Tierjahre zeigt die von R. Karutz (Unter Kirgisen u. Turkmenen 1911, S. 137 f., vgl. Borks Besprechung des Buches OLZ 1911, Sp. 232) bei den Kirgisen gefundene Form des Duodenarzyklus, nämlich: 1. Jahr des Huhns, 2. Ratte (Variante des Affen), 3. Schaf, 4. Pferd, 5. Kuh, 6. Maus, 7. Schwein, 8. Hund, 9. Schlange, 10. Krebs, 11. Hase, 12. Panter oder Gepard (Variante des Löwen oder Tigers). Hund und Schlange bedeuten bei den Kirgisen gute, Ratte, Schaf, Schwein und Hase schlechte Jahre.

4 Hase	Esel (Z. 18)	
5 Drache (große Schlange)	Drache (Z. 1)	Gruppe A
6 Schlange (kleine Schlange)	Wegschlange (Z. 2)	
7 Pferd	Pferd (Z. 17)	
8 Schaf (Ziege)	Stier (Z. 15)	Gruppe D (rückläufig)
9 Affe	Schaf (Z. 14)	
10 Huhn (Vogel)	Huhn (Z. 4)	
11 Hund	Hund (Z. 5)	Gruppe B
12 Eber	Wildschwein (Z. 7)	

Die zwölf dem Duodenarzyklus entsprechenden Tiere sind keineswegs willkürlich heraus gegriffen, wie die durch Fettdruck hervor gehobenen Ziffern, welche die Verteilung innerhalb der zwanziggliedrigen Namenreihe andeuten sollen, bezeugen:

I	III
1, 2, **3**, **4**, **5**	**11**, 12, **13**, **14**, **15**
II	IV
6, **7**, **8**, 9, 10	16, **17**, **18**, 19, 20.

Das vorstehende Zahlenschema der Textzeilen zeigt die symmetrische Verteilung der zwölf zyklischen Tiere und die genaue Entsprechung zwischen Abschnitt I und III, bzw. III und IV.

Obige Gegenüberstellung beider Zyklen läßt erkennen, daß die Tiere in Gruppe A und B des Wetterstimmenzyklus ganz entsprechend der Jahresfolge im iranisch-ostasiatischen Zwölfjahreszyklus wiederkehren, daß dagegen Gruppe C und D die genaue Umkehrung derselben bieten. Den 7 Gliedern von A und B stehen die 5 Glieder der rückläufigen Gruppen C und D gegenüber, eine Erscheinung, welche an die Gegenüberstellung der 7 den Sommermonaten entsprechenden Sternbilder des Tierkreises über dem Horizonte von Babylon und der 5 den Wintermonaten entsprechenden Tierkreiszeichen unter dem Horizonte von Babylon, der Siebenzahl der himmlischen Geister, der Igigi und der Fünfzahl der unterweltlichen Geister, der Anunnaki u. Ä. erinnert. Hängt die Rückläufigkeit der 5 Glieder von C und D damit zusammen, so würden diese als die Zeichen der Winter- oder Unglückszeit des Jahres aufzufassen und die Rückläufigkeit, wie

sonst das Rückwärtsgehen und Rückwärtslesen[1], dem man zauberlösende oder zauberbannende Kraft zuschrieb, als Abwehrzauber gegen die ungünstigen Einflüsse der Winterszeit zu verstehen sein.



Vorstehende Figur zeigt das Schema des Instrumentes, das sowohl die altorientalische Aufeinanderfolge der 12 zyklischen Tiere, wie sie in dem Kreise der 20 Tiere des Adadtextes enthalten sind, wie auch die ostasiatische Anordnung derselben ersehen läßt. Die Folge der beigeschriebenen Ziffern ist diejenige der Tiernamen im Adadtexte (Gruppe A und B außen, C und D innen; die Tiere im Innenteile des Ornamentes blicken in entgegengesetzte Richtung, um die Rückläufigkeit der 5 Glieder in C und D anzudeuten). Die Ablesung der Namen im Innenteile des Ornamentes in entgegengesetzter Richtung der Uhrzeigerbewegung (9, 8, 12, 11, 10) gibt die ostasiatische Anordnung in C und D, die Ablesung im Außenteile ist dieselbe wie für die altorientalische.

Das Instrument zeigt die Figur des sogenannten „Tomoje“[2], eines Ornamentes, das die Vereinigung des männlichen und des weiblichen Lebensprinzips versinnbildlicht und bisher als charak-

[1]) Vgl. die Rückläufigkeit der einen Hälfte der Tierstunden auf dem von mir rekonstruierten Urinstrumente der Dodekaoros, s. OLZ 1912, Sp. 391, 1913, Sp. 358; vgl. auch Seligmann, Der böse Blick I, 158 u. 335 und Bork, OA III S. 3.

[2]) Vgl. Fr. Hirths Abhandlung über „das chinesische und japanische Tomoye“ in den Verhandl. d. Berl. Ges. f. Anthropologie, 1889, S. 487ff.

teristisches Zeichen ostasiatischer Kunst galt. Das Tomoje-Ornament bildet z. B. das Wappen des Kaisertums Korea. Das Symbol kommt häufig in Verbindung mit dem ostasiatischen Tierkreise, den Diagrammen der 8 Richtungen u. a. vor; vgl. z. B. die Abbildung eines koreanischen Medaillons nach Ramsden, Corean Coin Charms, wiederholt bei F. Boll, Tʿoung-Pao 1912, auf Tafel VIII.

Der Kreis der 12 Tiere bezeichnet bekanntlich in allen Ländern Mittel- und Ostasiens sowie Hinterindiens die 12 Stunden des Volltages[1], zugleich aber auch 12 Tage, 12 Monate und 12 Jahre. Die fünfmalige Wiederholung des Duodenarzyklus bildet den in Ostasien noch heute gebräuchlichen sechzigjährigen Zyklus. Denselben Kreis von 12 Tieren überliefert Al-Bîrûnî als Bezeichnungen der alttürkischen Monate[2], und in ähnlicher Weise setzt nach Agrippa von Nettesheim die astrologische Überlieferung des Mittelalters 12 Tiere[3] in Beziehung zu den 12 Monaten des Jahres. Man vgl. auch die aus den indischen und kambodschischen Mondhäusern ausgewählten Monatsnamen (bei Ed. Stucken, Der Ursprung des Alphabets u. d. Mondstationen, S. 14 und Leclère, REES 1909, S. 159 ff., sowie meinen Artikel: Zu Ferd. Borks „neuen Tierkreisen", OLZ 1914 Sp. 385 ff.).

Die frühere weitere Verbreitung des Kreises der 12 Tiere in der iranisch-ostasiatischen Anordnung in Vorderasien erhellt aus einer florentinischen Handschrift des Handschriftenkataloges der griechischen Astrologen, wo wenigstens die noch erhaltenen 5 Tiere (Schaf, Affe, Vogel, Hund, Eber) in ihrer Reihenfolge mit dem iranisch-ostasiatischen Tierkreise übereinstimmen und mit dem Namen des spätmittelalterlichen Gelehrten Sampsuchares

[1]) Die Zählung der durch die Tiere bezeichneten Doppelstunden beginnt um 11 Uhr nachts mit dem Zeichen der Ratte (11—1 Uhr).

[2]) E. Sachau, Chronology of Ancient Nations (London 1879), p. 83, Col. 8; dazu F. Hommel, Grundriß 332.

[3]) De occulta philosophia, II.; es sind die Monatsbilder der sogenannten „scala duodenarii orphica", vertreten durch folgende Tiere: *capra*—Martius, *hircus*—Aprilis, *taurus*—Maius, *canis*—Junius, *cervus*—Julius, *porcā*—Augustus, *asinus*—September, *lupus*—Oktober, *cerva*—November, *leo*—Dezember, *ovis*—Januarius, *eqvus*-Februarius. Die Tiere sind zur Hälfte die gleichen oder nahezu die gleichen wie im iranisch-ostasiatischen Tierkreise. An Stelle des Tigers steht der Löwe, an Stelle des Hasen der Esel, das Hasenpferd.

in Verbindung gebracht werden[1]. Auch nach dem Zeugnisse des im 16. Jahrhunderte lebenden Gelehrten Josephus Scaliger[2], der den Kreis der 12 Tiere in seiner aus Ostasien bekannten Reihenfolge als „chaldäischen Zwölfjahreszyklus“ beschreibt und die Tiernamen in tschinesischer, uigurischer, türkischer, persischer, arabischer, chaldäisch-syrischer und lateinischer Sprache anführt, muß der Duodenarzyklus auch im Westen Asiens einst weiter verbreitet gewesen sein. Dies bezeugt auch seine heutige Verwendung zur Bezeichnung der 12 Zyklusjahre in der nordwestpersischen Provinz Azärbäidschān, dem Atropatene der Alten.

Schon Chavannes hat darauf hingewiesen, daß der iranisch-ostasiatische Kreis der 12 Tiere in regelmäßiger Verteilung in jener Reihe der Tiere, welche die 28 tschinesischen Mondhäuser vertreten, enthalten ist. Nun verwendeten die Ostasiaten einen 28 tägigen Zyklus, bestehend aus den Namen der Mondstationen, in der Weise, daß je vier Mondhäuser auf einen Tag der Siebenerwoche verteilt waren und unter die Herrschaft eines der 7 Planeten zu stehen kamen, wie folgt:

☉	Hase	Ratte	Hahn	Pferd
☽	Fuchs	Schwalbe	Rabe	Hirsch
♂	Tiger	Schwein	Affe	Schlange
☿	Leopard	Stachelschwein	Affe juan	Skorpion
♃	Wildkatze	Wolf	Schakal	hornloser Drache
♀	Rind	Hund	Ziege	Drache
♄	Fledermaus	Fasan	Muntjak	Marder

Dies ist die Verteilung der die Mondhäuser vertretenden Tiersymbole auf die Tage der Siebenerwoche.

Zurückgreifend ist festzustellen, daß der Kreis der 12 Tiere zum Teil in derselben Anordnung, wie er in Ostasien zu chronologischen Zwecken, d. h. zur Bezeichnung von 12 Doppelstunden, ebensoviel Tagen, Monaten und Jahren noch heute im Kalender und bei Datierungen, aber auch in der Astrologie und im Wahrsagewesen verwendet wird, in letzterer Verwendung in einer größeren Reihe von 20 Tieren auf einem Keilschrifttexte aus der Bibliothek Asurbanapals nachgewiesen werden konnte. Das Schema des rekonstruierten Instrumentes, das die bisher nur aus Ostasien

[1]) Schriftliche Mitteilung F. E. Weidners.

[2]) De emendatione temporum II, p. 78.

bekannte Figur des in Japan „Tomoje“ genannten Ornamentes zeigt, macht auch die gegenläufige Anordnung der 5 Tiere in Gruppe C und D verständlich.

Außer der Übereinstimmung der Tiere und ihrer Anordnung hat auch der größere Kreis der 20 Tiere seine auffallende Parallele in dem Kreise der 28 Mondhaustiere der Ostasiaten.

Die eingangs angeführten Analogien in der Verwendung solcher Tierreihen zu astrologischen und mantischen Zwecken und die über jeden Zweifel sicher gestellte nahe Verwandtschaft des im Wetterstimmenzyklus enthaltenen Tierkreises mit dem iranisch-ostasiatischen Zyklus der 12 Tiere macht es überaus wahrscheinlich, daß auch jener urspr. zu chronologischen Zwecken gedient habe, wir in demselben also eine wirkliche „chaldäische Dodekaeteris“ vor uns haben.

Bei der Zähigkeit, mit der sich chronologische und astronomische Dinge noch in der Astrologie und im Wahrsagewesen zu erhalten pflegen, auch wenn ihr urspr. Sinn längst in Vergessenheit geraten ist, darf auch bei dem rein zufälligen Fehlen weiterer Spuren der doch bestimmt vorausgegangenen chronologischen Verwendung unbedenklich auf die Bekanntschaft mit dem Kreise der 12 Tiere im Zweistromlande lange vor dem siebenten vorchristlichen Jahrhunderte geschlossen werden, zumal wie gesagt unser Omentext nur eine späte Abschrift nach Vorlagen älterer Tontafeltexte darstellt.

Angesichts der vorgebrachten Nachweise gewinnt jene Erwähnung des „Jahres der großen Schlange“ (*ina šatti siruš rabi*) auf der Rückseite der babylonischen kosmologischen Weltkarte[1] für das Vorhandensein eines babylonischen Tierzyklus zur Bezeichnung der Jahre wie in Ostasien wohl mehr Gewicht, als dies F. Boll[2] bisher scheinen wollte.

Ein Vergleich der 20 Tiergestalten im Adadtexte mit den 28 Mondhaustieren der Tschinesen ergibt die Tatsache, daß es sich beiderseits um dieselben oder doch um genügend entsprechende Tiere handelt: *Drache*, *Skorpion*, *Schlange; Huhn*, *Hund*, *Schwein*, *Ratte*: *Leopard*, *Rind*, *Schaf* (Ziege), *Stier*, *Pferd*, also drei Fünftel der Tiere kommen in beiden Reihen vor, ebenso

[1]) Veröffentlicht von F. E. Peiser, ZA IV; vgl. Bork, Neue Tierkreise (MVAG 1913, S. 52, A. 1).

[2]) Der ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus (T'oung-Pao 1912, S. 703).

sind zwei Vögel gemeinsam: *KÚR. GI. ḪU*, nach Hungers Vermutung[1] eine Kranichart und *TU. KIL. ḪU*. Letzterer entspricht wohl dem Fasan der tschinesischen Reihe und ist vielleicht als Pfau[2] zu erklären, der an derselben Stelle in der Reihe der kambodschischen Mondhaustiere steht. Auffallend ist das Nebeneinander von *UR. MAḪ* und *UR. GU. LA*; sollte einer der beiden Namen den Tiger bedeuten? Zu *UR. TUR* vgl. die Hundeart, die in der Reihe der tschinesischen Mondhaustiere auch an Stelle des Stachelschweins auftritt; daß der Esel dem Hasen entspricht, lehren die Varianten des Tierzyklus[3]. Ein bloßes Mißverständnis, bzw. ein auf dem Instrumente verlesenes Schaf oder ein anderes gehörntes Tier scheint der Stier in Z. 15 zu sein. Unvergleichbar sind nur Schaf und Affe, eine Verschiedenheit, auf die ich keinen allzu großen Wert legen möchte, zumal es sowohl auf bildlichen Darstellungen wie auch sonst oft schwer fällt, gewisse Tiere zu unterscheiden[4].

Interessant ist das Gottesdeterminativ vor dem Namen der Waldratte (*il NIN. PIŠ. TIR. RA*), das an die vielfachen Darstellungen der tierköpfigen Regenten der Mondstationen- und Dekangestirne erinnert; vgl. z. B. die Tiergötter in der Dekanreihe der Tafel des Bianchini[5], Abbildungen der indischen Nakschatra[6] oder der 12 zyklischen Tiere als tierköpfige Gottheiten oder Ritter in Ostasien[7].

Unter den 20 Tieren des Wetterstimmenzyklus ist allein die Ratte durch das Determinativ für Gottheit ausgezeichnet, nimmt somit einen besonderen Rang ein. Nun hat die Ratte im iranisch-ostasiatischen und tibetischen Kreis der 12 Tiere die erste, führende Stelle inne. Aus der nahen Verwandtschaft des altorientalischen mit den genannten Zyklen läßt sich mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch der altorien-

[1]) A. a. O. S. 46.

[2]) Zu *TU. KIL (ḪU)* vgl. assyr. *takiltu* (blauer) Purpur. Ist der offenbar sumerisch geschriebene Name des Vogels etwa eine Entlehnung aus einem, drawidischem *togaj* Pfau (gr. ταώς), entsprechenden Brahuiworte? Dann wäre *takiltu* gleichfalls Lehnwort.

[3]) Zu dieser Variante sowie zur Vertretung des Löwen durch den Tiger vgl. meine Ausführungen OLZ 1912, Sp. 388, A 3, 1913, Sp. 359 und Memnon 1912, S. 158.

[4]) Vgl. OLZ. 1913, Sp. 360 A. 2.

[5]) Boll, Sphaera, Tafel V.

[6]) F. K. Ginzel, Weltall 1911, S. 186 und 187.

[7]) T'oung-Pao 1912, Tafel VIII.

talische Zyklus[1] durch das „Jahr der Ratte“ eingeleitet wurde. In Übereinstimmung mit der Ratte als erstem Zeichen des Duodenarzyklus steht es, daß die Dodekaoros des Teukros die Stundenreihe mit *αιλουρος* eröffnet, welches Wort bisher allgemein mit „Kater“ übersetzt wurde, wobei übersehen wird, daß *αιλουρος* ursprünglich nicht die Katze, sondern eine Art Wiesel oder Marder, vielleicht auch das Ichneumon bezeichnete[2], die bei den Alten an Stelle der später eingeführten Katze als Mäuse- und Rattenvertilger in den Häusern gehalten wurden. Instrumentenformen aus älterer Zeit werden also die Ratte oder eines der genannten Tiere, jüngere dagegen gemäß der Übertragung des Wortes *αιλουρος* auf die Hauskatze diese gezeigt haben. So erklärt sich denn auch, daß auch im fernen Osten die Ratte in einem Texte einmal durch die Katze vertreten wird[3].

Zur Wegschlange (*ṣîr ḫarrâni*) ist die „Schlange am Wege“ Genesis 49, 17 zu vergleichen.

Die Bedeutung der zwei noch übrig bleibenden Namen *ḫalḫallatu* und *lilisu* bleibt noch dunkel, letzteres bedeutet sonst „Handpauke, Tamburin“, wird hier aber als Tiername aufzufassen sein[4].

Das Ergebnis des Vergleiches beider Zyklen ist wichtig, denn damit ist die Bezeichnung der Mondstationen durch Tiere, wie sie noch von F. Boll als „in keiner Weise bewiesen“ erklärt wurde, jetzt auch für Babylonien gesichert.

Durch den Wetterstimmenzyklus steht für folgende 17 der 20 Tiere die Zugehörigkeit zu den entsprechenden Mondstationen fest:

Wetterstimmen-zyklus	Tschinesische Mondhaustiere	Tschinesische Mondstation	Leitsterne[5]
ušumgallu	Drache	Ḥals (des Drachen)	ι, $\varkappa$ virginis

[1]) Noch deutliche Spuren des Kreises der 12 Tiere finden sich u. a. auch in Genesis 49, dem sogenannten Jakobsegen, über den ich anderwärts ausführlich handeln werde. Bis dahin vgl. man meine Andeutungen in OLZ 1912, Sp. 386 A. 2, wo jedoch das Tier bei Asser zu streichen ist, und Sp. 388 A. 4. Die dort gegebene etymologische Zusammenstellung: Issachar Išchara möchte ich heute hicht mehr aufrecht halten.

[2]) Vgl. ägypt.-koptisch *ḫatru*, *ḫatul* „Ichneuman“ und jüdisch-aramäisch *ḫatûl* „Hauskatze“ (Brugsch, Ägyptologie, S. 389).

[3]) J. Halévy, Nouvelles considérations, T'oung-Pao VII, p. 270 ff. und F. Boll, ibid. Bd. XIII S. 715. [4]) Jensen, KB VI/1, S. 443.

[5]) Vgl. Ed. Stucken, Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen, S. 12 f.

aqrabu	Skorpion	Wagen	γ corvi
şir ḫarrâni	Schlange	Flügel	crater
sisu	Pferd	das Gestirn	α hydrae et crateris
alie	Ziege	die Manen	ϑ cancri
immeru	Affe	Kopf des Kriegers	λ orionis
burrumtu	Huhn	untergehende Sonne	η tauri
TU. KIL. ḪU	Fasan	Bauch. Kornbehälter	α muscae
kalbu	Hund	die Schnitterin	β arietis
UR. TUR	Stachelschwein	die Mauer	γ Pegasi
humşiru	Eber	Feueraltar	α Pegasi
il NIN.PIŠ.TIR.RA	Ratte	Grabhügel	β aqvarii
alpu	Rind	Ochs. Ochsenschlächter	β capricornu
UR. BAR. RA	Leopard	Düngerkorb	γ sagittarii
UR. MAḪ	Tiger	Schweif (des Drachen)	μ scorpii
UR. GU. LA	Fuchs	Herz (des Drachen)	α scorpii
imêru	Hase	Haus	π scorpii

Die Frage. welchen Mondstationen die Namen *ḫalḫallatu, lilisu* und *KÚR. GI. ḪU zugehören, bleibt derzeit noch offen.*

Die unmittelbare Aufeinanderfolge von *ušumgallu-aqrabu* und *şir ḫarrâni:* der Glieder *kalbu, kalbu şihru, humşîru* und *aiaşu kišti*; weiters der Glieder: *UR. MAḪ, UR. BAR. RA* und *alpu* sowie der Glieder: *sisû, lilisu* und *alie* entspricht genau der Reihenfolge der tschinesischen Mondstationentiere: *Drache, Skorpion, Schlange*; *Hund, Stachelschwein, Eber, Ratte; Tiger, Leopard, Rind; Pferd, Muntjak, Ziege* und kann unmöglich mehr zufällig sein.

Die Verschiedenheit der Anzahl der Glieder in der keilinschriftlichen und der ostasiatischen Reihe der Mondstationentiere geht wohl auf den Gebrauch der Fünferwoche (*ḫamuštu*) im alten Westasien und den der Siebenerwoche in Ostasien zurück. Jene erforderte die Zahl von $5 \times 4 = 20$, diese dagegen von $7 \times 4 = 28$ Mondstationen.

Zur 20 halte man Borks richtige Beobachtung[1], daß noch die Tierkreiszeichen des von mir im Memnon[2] wieder abgebildeten mittelalterlichen Aderlaßmannes auf 20 Körperorgane einwirken und den bei A. Kircher[3] abgebildeten kosmischen Menschen, der von einem Kranze von ebenfalls gerade 20 Feldern umgeben ist, in denen die Heilpflanzen für die einzelnen Körperteile genannt sind.

Durch anderes Beweismaterial läßt sich erhärten, daß auch die 20 Tagesnamen der alten Meschikaner und der Majavölker von Hause aus nichts anderes waren als Namen der Mondhäuser, bzw. der Mondhaustiere. Zugleich ist die Verknüpfung der Zahl 20 mit der auch im alten Mittelamerika gebräuchlichen Fünferwoche erweisbar.

Die 20 Tierstimmen des Adadtextes gehen, wie der Vergleich mit den tschinesischen Mondhaustieren lehrte, auf eine eben solche Reihe von Mondhaustieren zurück, die mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit auch als Tagesnamen verwendet wurden.

Ich muß mir diesmal versagen, auf den reichen, noch unbekannten Stoff, der bereits gesammelt vorliegt, sowie auf die letzte Abhandlung Bolls im T'oung-Pao einzugehen, deute aber schon hier an, daß ich seinen bisherigen Beweis für das Vorkommen des ostasiatischen Tierzyklus im Hellenismus keineswegs als solchen gelten lassen, geschweige denn ihn gar als endgültig geschlossen betrachten kann. Seinem Versuche aber, den Ursprung des Kreises der 12 Tiere in das Zeitalter des Hellenismus zu setzen, glaube ich bereits durch das hier herangezogene neue Material, dem später weiteres folgen wird, den letzten Halt entzogen zu haben. Mit obigen Nachweisen dürfte zugleich die alte Streitfrage nach dem Ursprunge des iranisch-ostasiatischen Tierkreises, der bald im fernen Osten, bald bei den Türken Asiens, bald in Babylonien, im hellenistischen oder christlichen Ägypten gesucht wurde, ihrer Lösung näher geführt sein.

[1]) Neue Tierkreise (MVAG 1913) S. 3.

[2]) Band VI Tafel IV. [3]) Oedipus Aegyptiacus II, 358.

Zirl bei Innsbruck, Pfingsten 1916.

Die Zwillingsbrüder.

Von

Wolfgang Schultz.

Unser ältestes Zeugnis für das mythische Paar der Zwillingsbrüder aus arischer Überlieferung ist jetzt der von Hugo Winckler in Boghazköi gefundene Vertrag der Ḫarri von Mitanni mit den Ḫatti: *Indra*, *Mitra-Waruna*, die *Nāsatjau* — in dieser Reihenfolge, und nur sie — werden von den Ḫarri als Schutzgötter des Bündnisses und Schwurzeugen angerufen. Wer dies „vorurteilsfrei betrachtet, wird es nur dahin deuten können, daß um 1400 v. Chr. Inder, um nicht zu sagen, die Inder, im Bereiche Armeniens saßen" (G. Hüsing, Die einh. Quellen z. Gesch. Elams, Einleitung S. 13; Leipzig 1912 bei Hinrichs).

Man hat schon längst die *diwo napātā* der Inder, die *dios Kouroi* der Hellenen, die *deewa deli* der Litauer zusammen gestellt und daraus unter Hinweise auf die germanischen *alkis* bei Tacitus, Germania 43, 15 erschlossen, daß schon die arische Urzeit ein göttliches Brüderpaar kannte. Da die Dioskouren als Sternbild der Zwillinge auch im Tierkreise ihren Platz hatten, folgerte dann Weber Ind. Str. V 234 und 266, daß der Ṛk mit seinen Aświnau aus dem Zwillingszeitalter stammen und also etwa 6000 Jahre alt sein müsse. H. Brunnhofer hat diese Folgerung wieder aufgegriffen, zugleich aber gezeigt, daß die ältesten Teile der Wēden noch vorderasiatische Erinnerungen, vornehmlich aus der Gegend des Hamun-Sees enthalten. Also kann der Ṛgwēda nicht vor die Boghazköizeit fallen. Ausserdem hat inzwischen genauere Forschung unbestreitbar festgestellt, daß die Hellenen erst verhältnismäßig spät ihre Dioskouren auch auf die Zwillinge im Tierkreise bezogen, deren babylonisch-sumerische Vorformen wir jetzt kennen, und

daß die Gestaltung der arischen Zwillingsbrüder von anderswo her ihren Ausgang genommen haben muß. Diesen Ausgang zu finden — das ist, scheint mir, aber jetzt ebenfalls durch das Vorkommen der Nāsatjau im Ḫarri-Ḫatti-Vertrage erleichtert. Eine solche eigenartige Zusammenstellung von Schwurgöttern bezeugt uns doch offenbar nicht bloß einzelne Namen sondern eine durch diese Namen ausgedrückte Anschauung von Wesen und Zusammengehörigkeit dieser Götter in Hinblick auf den Begriff von Vertrag, Bündnis, Brüderschaft. Mit dem Schwure waren gewiß auch heilige Handlungen verknüpft, die ihm Weihe und Bestand geben sollen, wie uns ihrer etliche auch bei den arischen Einzelvölkern überliefert sind. Das alles muß gedanklich einmal eine Einheit gebildet haben; Recht und Brauch sind nur eine andere Seite der mythischen Anschauung. Wir versuchen, ihr näher zu treten und werden dabei — das dürfte sich bald zeigen — für die Nāsatjau ebenfalls neue Einsichten gewinnen.

Was wissen wir aus sonstiger arischer — und da es sich um Inder handelt, — insbesondere auch indischer, Überlieferung von Indra, was von Mitra-Waruna, was von den Nāsatjau als Göttern des Vertrages? Das Aufsehen, das Hugo Wincklers Fund erregt hat, war groß, aber dieser nahe liegenden Frage, durch die auf das erste Auftreten von Ariern in der Weltgeschichte auch ein kulturgeschichtliches Licht gefallen wäre, ist niemand bisher nachgegangen. Wir stellen also den Stoff für die einzelnen Namen und Paare zusammen.

1. Indra. Er schließt den Vertrag mit *Namucis*, diesen weder mit Nassem noch mit Trockenem, weder bei Nacht noch bei Tage zu töten (A. Hillebrandt, Wed. Myth. III 259). Mit sicherem Blicke hat A. Hillebrandt a. a. O. darin eine alte Form des Treueides erkannt. Das Unmögliche, das der Vertrag festlegt, ist aber zugleich auch ein Rätsel (W. Schultz, hell. Rätsel II 49$_1$ und Mitra Sp. 50), das auch im indischen Kulte ausgeführt wurde (W. Schultz, Rätsel in RECA Sp. 76f. und A. Hillebr. III 258$_1$ und 218$_6$) und dessen Stellung im Mythos als Einkleidung des Motives der umständlichen Tötung H. Lessmann im Mitra Sp. 169f. ausführlich behandelt hat. Auch mit *Wṛtra* schließt Indra einen Vertrag (Hillebr. III 233$_3$), der aber andrer Art ist: wollte der

Brahmaćarin mit seinem Āćarija als Zauberlehrling einen Vertrag schließen — er könnte nicht anders lauten und müßte wohl auch die Bestimmung enthalten, daß der Verzehrte von Wiśwāwasus wieder geheilt werde. Sonst ist noch etwa daneben zu stellen der Vertrag, den Jama aus dem Leibe des Bösen holt (jüngeren Vergleichsstoff dazu s. bei O. Dähnhardt, Natursagen I S. 141ff.), und aus dem Märchen noch unmittelbarer der Vertrag über den Bruder, den seine Schwester fressen darf, seine Frau heilen muß (R. Köhler I 562; vgl. meine Anschauung vom Monde[1] S. 14). RW X 89, 9 spricht von den Bösen, die den Mitra, den Arjaman, die Verträge und den Waruna verletzen, wobei auch vorher Indra als Aufrechterhalter der göttlichen Ordnung angerufen wird (vgl. L. v. Schroeder, Ar. Rel. I 372).

2. Mitra-Warunau R̥W VI 51, 1; VII 61, 1 nennt die „Sonne" das Auge von Mitra-Warunau. Es ist das alles sehende, über alles wachende Himmelsauge gemeint, dem nichts verborgen bleibt, das da schläft, wenn es zu wachen, wacht, wenn es zu schlafen scheint. Mitra und Waruna, dieser im Awesta, jener im Rk, haben beide ihre Späher, die ihnen wachen helfen, ihre Argos-Augen, ein Ausdruck, den ich wähle, weil auch Argos ein Doppelwesen ist, das die Kunst mit einem bärtigen und einem unbärtigen Antlitze darstellte. Nach RW IV 55, 5 schützt Waruna *vor Not, die von Fremden, Mitra vor Not, die von Freunden bereitet wird.* Sie sind also Nothelfer, und an einem Vertrage, den beide schützen, wird weder Freund noch Feind rütteln können, wobei uns dieses „weder — noch" auch an die einander ausschließenden Bedingungen von Indras Treueide erinnern. Weiteren Stoff über Mitra als Vertragsgott in Iran s. bei Schroeder a. a. O.

3. Was ergibt sich daraus für die Nāsatjau? Zunächst sind auch sie die indischen Nothelfer. Wie der graha (Opferguß) von Mitra-Warunau das „Auge", ist der graha der Aświnau das „Ohr" (TS VI 4, 9, 4). Es drängt sich zum Vergleiche auf, daß die Perserkönige Beamte hatten, die ihre „Augen" und „Ohren" waren, und es liegt nahe genug, in dieser Einrichtung des irdischen Königstumes ein Abbild der dem Götterkönige zur Verfügung stehenden dienstbaren Geister zu sehen. Also darf man wohl

[1]) Vorträge und Abhandlungen, herausgg. von der Zeitschrift „Das Weltall", Heft 26 (1912), Verlag der Treptow-Sternwarte.

auch an Oðins Raben und Wölfe denken. Die Raben wären seine „Augen“, die Wölfe aber doch wohl eher seine „Nasen“, und wir merken, daß die indischen Vorstellungen der Weden uns vielleicht bloß die Kette geben, andere arische den Einschlag zum Verständnisse des Namens *Nāsatjau*, den die Inder doch offenbar mit *nāsē* (Dual) = „Nase“ in Verbindung brachten. Ihre Tätigkeit wäre dann, dem Bundesbrecher nachzuspüren, seine Spur witternd zu verfolgen, ihn zu stellen wie zwei gute Rüden das Wild.

Wir machen bei dieser Vermutung, die manchem fürs Erste sehr befremdlich scheinen mag, Halt, um uns den iranischen Zeugnissen für die *Nāŋhaþijā* zuzuwenden. Es wird sich zeigen, daß sie den Weg zu zugehörigem Indischem erschließen, aus dem sich dann manche Stütze unserer „Versuchskonstruktion“ ergibt.

Zwei Stellen des Widēwdāt (X 9f.; XIX 43) und des Bundahišn (28, 9—11; 30, 29 samt den Erläuterungen bei West SBE 5, 128; 37, 182 und Blochet, Revue de l'histoire des Religions 32, 112f.) kommen da in Betracht. Die beiden Widēwdāt-Stellen ergänzen einander gegenseitig, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt, in der zur Erzielung besseres Überblickes die unmetrischen Zusätze *patipr̥ne* durch [I], *dēwo* durch [II] bezeichnet sind:

patipr̥ne Indrom[1] [I]Sarwom[2]	[II]Indro[5] [II]Sarw⟨o⟩[6]
patipr̥ne nāŋhaþijom[3] dēwom	[II]nāŋhaþ[j]om dēwo
hača nmāna hača wīsa	
hača zantu hača dahju	
patipr̥ne Tarwi Zari[ča][4]	Tarwi Zari[ča Ēšmom ḫruwi-druwom akatašom dēwom Zijām dēwodātom]
hača nmāna hača wīsa	iþijoˇo Maršawanom
hača zantu hača dahju	⟨Tarwi . . . .⟩
	zarwa duždō [fodro] kr̥nawati

---

1) L_4 *androm*. 2) In L_4 fehlt das Akkusativ-*m*.

3) Geldner führt vier Hss. an, die hier ebenso schreiben wie Wid. XIX, nämlich *nāŋhaþom*. Doch verrät das „epenthetische“ *i* vor dem *þ*, daß hinter diesem ein *j* stand.

4) Ip_1 Mf_2 *zāriča* verdient Beachtung wegen der Namenform im Bundahišn.

5) Ip_1 *andro*, 6) Ip_1 Mf_2 *sā*^{u}*rw*.

Man sieht, daß die Schreiber der Texte die Namen nicht mehr richtig zu behandeln wußten. In dem *Andro* von L_4 und Ip_1 mag immerhin vielleicht eine wertvolle Nebenform des Namens stecken (vgl. H. Brunnhofer, Arische Urzeit S. 240 ff. über den Gott *Andros*), aber das *nāŋhaþom* in XIX ist entschieden einfach verschrieben, und den Nominativ zu dem *Sarwm* von X wußte man anscheinend nicht mehr zu bilden. Behandeln wir also diese Namen der Reihe nach.

Indro ist, auch wenn er *Andro* zu lesen wäre, natürlich nach Namen und Wesensursprung der hier auf die Stufe des Dēwa herab gedrückte große Indra.

Sarwo entspricht ai. *Śarwa*. Das war der Name des Rudra bei den Östlichen; *Bhawa* hieß er bei den Bāhīkas (Śat. Br. I 7, 3, 8). Aber im AthW IV 28 und X 1, 23 sind beide noch zu einer Dualgottheit verbunden und deutlich von Rudra gesondert (Hillebrandt II, 204). In einem Verse des ŚŚS IV 20, 1 werden sie als Söhne des Mahādēwa bezeichnet, *die wie reißende Wölfe umher jagen.* Auch der awestische *Sarwo* bedürfte also der Ergänzung zu einem Paare, die mithin an unserer Stelle zu suchen ist.

†*nāŋhaþijā*. Das „*nāŋhaþom*“ von XIX kann schon deshalb nicht richtig sein, weil es den Vers nicht füllt, was *nāŋhaþijom* in X wenigstens tut. Der Bundahišn 28, 10 sieht nun wirklich darin einen Namen und macht seinen Träger zum Dēwa der Unzufriedenheit. Aber in Bundahišn 30, 29, wo die Gegnerpaare bei Muspilli-Ragnarök aufgezählt werden, hat Indro das R̥tom Wahištom, Sarwo das Ḫšaþrom Warijom zu Gegnern, dem späteren Paare *Tārič* und *Zārič* werden Harwatāt und Amr̥tāt gegenüber gestellt — aber der Dēwa „Nāŋhaþija“, der doch dazwischen stehen müßte, fehlt und hat keinen Gegner! Einen deutlicheren Beweis, daß er sein Dasein bloß dem Mißverstande des vorliegenden Verses verdankte, in dem man drei Gestalten zu finden meinte, kann es meines Erachtens nicht geben. Dann sind aber eben Indro-Sarwo das vorhin gesuchte Paar, und †*nāŋhaþijā* ist die nähere, dualische Bezeichnung ihres Wesens, die wir für das überlieferte *nāŋhaþijom* einzusetzen haben. Die Verbesserung hat um so weniger Bedenken, da ohnedies kein Zweifel ist, daß das Wort nicht mehr verstanden und von den Schreibern falsch behandelt wurde.

Der Widēwdāt belegt uns also mit dem Verse *Indro Sarwo †nāŋhaþija* zwei iranische Namen der Nāŋhaþijā, deren einer, *Sarwo*, durch Vermittlung von ai. *Śarwa* zu dem reißenden Wölfepaare des Mahādēwa in Indien hinüber leitet, so daß wir *Bhawa Śarwa* als zwei indische Namen der *Nāsatjau* aus nichtwedischer Überlieferung anzusprechen haben werden. Sie bezeichnen die beiden Wölfe des wilden Jägers Rudra, dem in Iran Miþra, bei den Germanen Odin-Wuotan (vgl. zur Namenform keltisch *Gwidion*) entspricht. Damit sind unsere Vermutungen über den Sinn des Namens *Nāsatjau-nāŋhaþijā* und die Geltung dieses Paares als Vertragsgötter wohl auf eine andere Stufe gehoben; aber die Widēwdāt-Stellen bieten noch mehr, und es lohnt, sie für unsere Frage auszuschöpfen. Ich stelle sie gleich so her, wie der Text, auf den sie zurück gehen, etwa einst in besserer Gestaltung gelautet haben könnte, und knüpfe dann erst daran meine Erläuterungen:

Widēwdāt XIX 43

(a) fradawata widawata
framanjata wimanjata
aŋro manjuš Porumarko
[dēwo] dēwanām dewo[tmo]

(b) Indro †Sarwo †nāŋhaþijā.
Tarwi †Zarwi ča
(Tarwi) †Zarwi
duždō fodro krnawati.

Ich möchte in *aŋro manjuš* keinen Eigennamen sondern ein Beiwort des Dēwo *Porumarko* sehen und den „argen Geist, den Massentod“ mit dem indischen *Marka* vergleichen, der uns jetzt außer durch das indische Ritual (Hillebr. I 222 f.) auch noch durch die eigenartige Gleichung des Pariser Zauberpapyrus f. 1417 *μορκα ερεςχιγαλ* belegt ist und in dem scheinbabylonischen Urwesen *Ομορκα* (Ohnetod) bei Berossos (FHG. II 497, 4) sein Gegenstück hat. — Der Manthingraha und der Śukragraha werden bei allen drei Pressungen zugleich auch noch für die beiden Daimonen *Śaṇḍa* und *Marka* geschöpft, aber nur dem Namen nach, und in Wirklichkeit für Indra. Das deutet darauf hin, daß auch im Widēwdāt Porumarko und Indro eng zusammen gehören. „Die mit der Darbringung beider Grahas verbundenen Beschwörungen

weisen darauf hin. daß an dieser Stelle Dämonen oder Götter feindlicher Stämme . . . Platz gefunden haben“ (Hillebr. I 224). Der Śukragraha wird mit Goldzutat zum Schirme der Mannheit für den Freund genommen: für den Feind wird Śaṇḍa angerufen; der Manthingraha wird mit Gerstenmehlzutat zum Schirme der Nachkommenschaft für den Freund genommen; für den Feind wird Marka angerufen. Mit Himmel und Erde sich vereinend (leuchtet) der Helle (Śukra) mit hellem (śukra) Glanze; mit Himmel und Erde sich vereinend (leuchtet) der Gemischte (Manthin) mit gemischtem (manthin) Glanze (ebd. 223 u. 226). Das eine Paar schirmt also den Freund. das andere den Feind, ganz ähnlich wie Mitra-Waruna; außerdem entsprechen einander die „Gegensätze“ Gold — Gerstenmehl, Mannheit — Nachkommenschaft. Dem Marka entspricht aber „fast genau“ (Hillebr. I 225) der *Gṛdhra*, der ein Blutgesicht ist. mit Blute gesalbt. ein Bote Jamas, der reißend umher läuft. als Geiervogel das Aas liebt. und von dem es RW V 77, 1 heißt: *verehrt zuerst die Zwei, die morgens kommen* (die Aświnau): *mögen sie vor dem argen Gṛdhra trinken.* Also steht Marka auch mit den Nasatjau in nächster Verbindung. was die obige Auffassung von der Zusammengehörigkeit des Dewa Porumarko mit den Naŋhaþija Indro-Sarwo neuerlich bestätigt. Nach dem Rituale einiger Jajus-Schulen trinken die Aświnau vor Śaṇḍa und Marka. so daß das spätere Ritual von dem wēdischen nur dadurch abweicht, daß in ihm Marka gedoppelt ist.

Der zweite Vierzeiler des Widēwdāt handelt von dem Paare *Tarič* und *Zarič*, wie der Bundahišn es nennt. Daraus ergibt sich. daß es sich um ein Reimnamenpaar handelt, das man anscheinend mit *ca* verbunden vorfand: einige Hss. des Wid. weisen auch das *c* aus. und die awestischen Namen *Tarwi* und *Zari*, die jetzt nicht reimen. sind also auf *Tarwi-Zar w i* zu ergänzen. In XIX sind die zwei vollen Verszeilen *Ēsmom . . . Ziįām dewodatom* offenbar nur ein Versuch, noch ein weiteres Paar herein zu bringen, während die letzte Wendung *zarwa duždō fodro krnawati* (das Alter macht die Väter mißgestimmt). wenn sie auch für einen Vers um 2 Silben zu viel hat. doch als Erläuterung zu *Zarwi* deutlich kenntlich ist. Also fehlt eine entsprechende Erläuterung zu *Tarwi*, zu der man um des bloßen Gegensatzes willen zunächst etwa auf ein *tarwa hudo puþra krnawati* riete. Die Bedeutung von *tarwa* könnte dann

nur der Gegensatz zu *zarwa* sein, also „Jugend“, womit aw. *taruna*, ai. *taruṇa* gut überein stimmen würde. Man könnte zunächst wohl etwa an ein *dēwo Tarwi ča Zar w ića* denken; allein es ist höchst unwahrscheinlich, daß der eine Name anders als der andere betont worden wäre. Für die richtige Ergänzung hat man meines Erachtens von folgenden Voraussetzungen über den mutmaßlichen Inhalt der Stelle auszugehen: 1. *Zarwi* beziehungsweise *zarwa* ist eine Variante von *Sarwo*-Śarwa; 2. also ist die Zeile ein Nachtrag, der zwei abweichende iranische Namen der Nāŋhaþija überliefert; 3. auch die iranischen Naŋhaþija werden Nothelfer gewesen sein, und es ist also in diesem Sinne zu beachten, wenn die fraglichen Worte etwas von „Not“ enthalten. Bei 1. ist natürlich nicht eine sprachliche Variante gemeint, obgleich eine solche mit im Spiele sein könnte und bei 2. ist zunächst nur gemeint, daß auch das zweite Paar gegensätzlicher Gestelten ursprünglich das gleiche gewesen sein werde wie das erste. Es braucht also an der Bezeichnung *nāŋhaþijā* keinen Anteil zu haben. Bei 3. aber stehen wir vor der Frage, ob das unmittelbar vor *zarwa* stehende *iþịjoǰo maršawanom* alter Bestand oder ebenso Einschub sei, wie das Vorhergehende, das sich in die Zeilen gliedert:

(Ešmom) ḫrwidruwom Akatašom
dēwom zijām dēwodātom.

Das Wort *(i)þịjoǰah* bedeutet nämlich „Gefahr“, „Not“ und zu ihm als Neutrum gehört das als Adjektiv erklärte *maršawanom*. Letzteres käme aber nur an dieser Stelle vor, denn Jašt 6, 4 und 13, 130 sind unmetrische, unechte Stellen, die erst aus dem Widewdāt stammen. In Wid. XIX 1 ist *iþịjoǰo* unechter Einschub und *maršawanom* unklar, und Wid. XIX 2 ist nur eine Wiederholung dieser Stelle: Das Adjektiv *maršawana* ist also nur eine Hypothese, die aus unserer Stelle (Wid. XIX 43) geflossen ist und offenbar aus einem Schreibfehler für *Maršawano*, wie es Wid. XVIII 8 richtig überliefert ist als Genetiv von *Maršawan*.

Die Gestalt „des argen Geistes Massentod“ (Porumarko) hat uns schon oben auf den indischen Marka geführt; das auf ihn bezügliche Ritual lohnt aber nun einen neuerlichen Vergleich mit der Götterreihe des Ḫarri-Vertrages. Śukra-Śanda sind die helle, Manthin-Marka die dunkle Seite der beiden Paare, und es fällt auf, daß die Namen durch Stabreim verbunden sind, Śukra-Manthin,

hell-dunkel. Freund-Feind erinnert an Mitra-Waruna; dann bleiben Śanda-Marka als eine Art nasatjau übrig (woran nur stört, daß Marka als Geier auch vor den nāsatjau Soma trinkt). Das ganze Opfer aber gilt eigentlich Indra. Es liegt also im ganzen doch noch immerhin derselbe Gedankenaufbau wie in der Urkunde von Boghazköi zu Grunde, und wenn es sich bei dem betreffenden Opfer um das Hereinspielen der Überlieferungen von Stämmen handelt, die sonst an den Weden weniger Anteil hatten, so begreifen wir, daß ein Gleiches sehr wohl auch für die Vorstellung gelten kann, die den Namen Nasatjau-Nāŋhaþijā geschaffen hat. Im Widewdāt aber hat eine Verschiebung und Verkürzung der Reihe stattgefunden; denn man sieht, daß Marko und Zarwo, Tod und Alter, wohl besser zusammen passen würden als Indro-Sarwo. Dann fehlt aber das Mitra-Waruna entsprechende Paar, das iranisch Mitra-Ahura gelautet haben müßte. Man hat es offenbar ebenso weg gelassen wie die doch immerhin nicht ganz unfreundliche Wirksamkeit der Jugend in b), da man lauter böse Wesen mit unbestreitbar bösen Wirksamkeiten haben wollte. Das Paar Ēšmo-Zijam kann immerhin als Ersatz (freilich dann einige Worte zu spät) eingeschoben sein.

Gegenüberstellungen wie Jugend-Alter, Alter-Tod führen jetzt weiter; man denkt zunächst an Hypnos und Thanatos, aber es liegt auch nahe, in den beiden Spürhunden oder Wölfen des Mahādēwa *Bhawa-Śarwa* ähnliche Bedeutungen zu suchen und die emporgerichtete Fackel des Kautes, die gesenkte des Kautopates der beiden so sehr an Schlaf und Tod erinnernden Gefährten des Stiertötenden Mithra zu vergleichen. Auf seiner Fahrt über den Himmel hat Miþra den rechtlichen Srośa und den gewaltsamen Rašnuš zur Rechten und Linken (Jašt X 100), wie der Wild- und Rheingraf den lichten und den dunklen Reiter in Bürgers Ballade. Es handelt sich um Miþras wilde Jagd, die uns erneut die Gleichung Miþra-Rudra-Gwodan vor Augen führt. Den Gwodan begleiten seine beiden Hunde als richtige Nāsatjau = Schnüffler, der Mahādewa hat seine beiden Wölfe Bhawa-Śarwa; bei Miþra haben wir bloß die beiden gegensätzlichen Reiter oder Geleiter, bei Mithra gar nur die Genien der erhobenen und gesenkten, entzündeten und gelöschten (Lebens-)Fackel. Wo ist da die Brücke? Mir scheint, Wiwaswān schlägt sie uns, der als Hengst mit der in

eine Stute verwandelten Saraṇjū die Aświnau gezeugt haben soll. Das würde darauf führen, daß die Pferde an Miþras Wagen von seinen beiden Begleitern mythologisch nicht wesensverschieden sind. Wie aber Saraṇjū die „Zwillinge“ gebiert (Rw III 39, 3 erklärt Sājaṇa: die Mutter sei Uṣās, die Zwillinge seien die Aświnau; Hillebr. II 50_1, vgl. I 503_1), so ist Saramā, die Mutter der beiden Sāramējas, eine Hündin, und nahe liegt es jetzt auch schließlich an die Wölfin als Tieramme bei Romus und Remus zu denken. Nicht bloß in Indien also, sondern auch sonst sind die Zwillingsbrüder als Hunde bezeugt[1].

Aber das ist weder die einzige, noch auch die vorherrschende Vorstellung; wir haben sie fest gehalten, weil sie eine Ausdeutung des Namens Nāsatjau-Naŋhaþijā zu belegen scheinen, und sich von ihr aus auch manche andere an den Aświnau und Dioskuren haftende Züge vorbereitend behandeln liessen, doch Kern und Wesen dieser Gestalten in ihr zu sehen, wäre äußerst einseitig und verfehlt. Ein anderer Teil ihres Wesens ist ihre Wirksamkeit als Nothelfer[2], die sie mit den Dioskuren verbindet. Wir setzen bei ihr ein, werden aber auch Nebenäste verfolgen, wenn sie Aussicht bieten, uns zum Hauptstamme hinüber zu leiten.

Schroeder, Ar. Rel. II 450 vergleicht die Rettung des Bhujijus durch die Aświnau mit der Schilderung des homerischen Hymnos an die Dioskouren. Um fest zu stellen, was uns die wēdischen Angaben für den Mythos der Aświnau lehren können, müßten wir die Erzählung von Bhujijus besser kennen, als aus den Andeutungen der wedischen Hymnen. Wer waren seine Gefährten, die ihn böses Sinnes mitten im Meere im Stiche liessen, und wie geschah das (vgl. Hillebr. III 17)? Den hellenischen Schiffer bedrängen Wind und Woge, er opfert den Dioskouren weiße Lämmer (zwei?). Die Schilderung ist schon stark abgeschliffen. Theokritos 22 schildert den Augenblick der höchsten Not mit dem Ausdrucke *ἐφὶ ξυροῦ* (sc. *ἦσαν*), nimmt also sein Gleichnis vom Scheermesser.

---

[1]) Vgl. Lessmann, Kyrossage in Europa S. 21 ff.

[2]) Vgl. die von Brunnhofer (Vom Aral bis zur Gangâ S. 99) vorgeschlagene Etymologie von *nāsatja*, das aus dem Part. Praes. Caus. **nāsat* einer im Indischen bisher nicht belegten Wurzel *nas* = heilen, retten (got. *nas-jan*, ahd. den „neriendon Krist“) abgeleitet ist; dagegen lehnte Brunnhofer die Erklärung „wegen ihrer langen Nasen“ wohl mit Recht ab; nicht in Betracht kommt *Na-a-satja*, die „nicht Unwahren“.

Ältere Vorstellung bewahrte vielleicht noch Alkaios in seiner Schilderung bewegter Meerfahrt: *die eine Woge wälzt sich von rechts heran | von links die andre; mitten durch trägt | hurtiges Laufs uns das schwarze Schifflein.* Obgleich die roten Flügelrosse in Hellas, die rötlichen Schwingen in den Weden so schön zusammen zu stimmen scheinen, glaube ich doch in anderen Stellen bessere Überlieferung erkennen zu können. Die Aświnau retten die Wachtel aus des Wolfes Rachen, sie ziehen den Wandana aus der Falle, sie helfen dem Atris aus dem Feuerschlunde; in allen diesen Fällen sieht man ein Bild: zwei Klappen einer Falle, zwei Kiefer des Wolfsrachens, einen Feuerschlund, mitten drinnen den Bedrohten. Dasselbe Bild ist aber auch für die Dioskouren zu gewinnen. Simonides befindet sich beim Gastmahle des Skopas in dessen Hause; er hat ein Loblied auf Skopas gemacht und dabei auch die Dioskouren so ausführlich gelobt, daß Skopas ihn mit der einen Hälfte des ausbedungenen Lohnes an sie verweist. Da wird Simonides aus dem Hause gerufen, da ihn zwei Jünglinge zu Pferde zu sprechen wünschten. Hinaus tretend findet er sie nicht mehr, aber das Haus hinter ihm stürzt ein und erschlägt den Skopas und seine Sippe. Also retten die Dioskouren den, der sie lobt (wie den Schiffer, der ihnen Lämmer opfert) aus dem einstürzenden Hause, wie den Atris aus dem Feuerschlunde. Wie die Aświnau helfen auch die Dioskouren in der Schlacht, und es ist wieder dasselbe Bild, nur noch deutlicher, wenn berichtet wird, daß in der Schlacht der Krotoniaten gegen die Lokrer die Dioskouren jeder auf einem Flügel der Schlachtlinie stritten, so daß der Gegner sie in den Flanken hatte. Wir erhalten wieder den Eindruck eines sich um ihn schließenden Rachens, dessen Kiefer aber dieses Mal die Dioskouren selber bilden. Halten wir das fest, dann müßten sie auch die beiden Säulen sein, die das Dach des Hauses tragen, in dem Skopas zechte. Von solchen ist freilich nichts überliefert, aber zwei Säulen tragen auch das Haus, in dem die Philister zechen, deren Untergang Šimšon herbei führt, und man mag auch an die den Himmel tragenden Säulen des Herakles denken, über die man nicht hinaus konnte. Es handelt sich um eine Bauart, die im ganzen Bereiche der ägäischen Kultur üblich war, und die man wohl voraussetzen muß, wenn ein Haus auf unvermutete Weise plötzlich einstürzt, weil zwei Wesen im

spiele sind, die dies herbei führen. Auch mag man beachten, daß die Dioskouren es waren, die die Lakedaimonier den *καρυατίζειν* genannten Tanz lehrten (Lukian. de salt. 10), wobei wir jetzt an die Karyatiden denken. So verdichtet sich denn doch wohl der Eindruck immerhin so weit, daß es kaum mehr Wunder nimmt, wenn wir die Dioskouren auch mit der Türe verknüpft sehen. Ihr ältestes Kultsymbol sind die *δοκανα* (auch *ἀφίδρυμα*: Plut. de frat. am. 1), zwei Quer- und zwei Längsbalken mit dem Eingange in mitten, wie schon E. Curtius, Peloponnesos II 316 sah, das Bild einer Türe. Sind die Dioskouren die Kiefer des Rachens, die Säulen des Vorhauses, die Flügel der Türe, dann wohnen sie auch in der Tat in einem Hause, wie wir im Widewdāt lasen. Und über diese beiden Wesen haben wir reichen Stoff auch in Rätseln, den ich RE Sp. 82 f. und 105 (R. von den Würfeln = Dioskouren) zu vergleichen bitte. Doch gelten diese beiden Hausgenossen nicht bloß als untrennbare Freunde, sondern ebenso auch als unablässig mit einander kämpfende Feinde, ja selbst nicht bloß als Brüder, sondern auch als Bruder und Schwester, Mann und Frau. Aber wenn wir uns auch für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung bloß an ihre Geltung als Brüder halten wollen, so dürfen wir doch neben den Angaben über ihre Freundschaft die Nachrichten über ihre Feindschaft nicht außer Acht lassen. Dafür liefern uns zwar, so viel ich sehe, die Weden keinen Stoff, wenigstens nicht unter dem Namen Aświnau, wohl aber liegt er in Hellas vor und bei den „Nāsatjau“ des Nordens, den Wölfen Gwodans. Der Giebel eines spartanischen Reliefs an die Dioskouren (Dressel-Milchhöfer, Mitth. d. Athen. Inst. II Nr. 209) zeigt zwei gegenständige Hähne, und auf einer Gemme des 5. Jahrh. (zweite Hälfte), die Furtwängler bei Roscher, Lexikon Sp. 1174 veröffentlicht hat, spielen die Dioskouren mit einander Würfel; wir werden diesen Zug später vom Mythos her beleuchten, und stellen hier bloß zur Erwägung, daß das hellenische Rätsel von den Würfeln offenbar ein solches von den Dioskouren selbst ist und von den beiden kämpfenden Brüdern spricht, welche die Sonne abwechselnd sehen und nicht sehen. Die Kampfhähne leiten uns dann auch zu den mit einander kämpfenden Wölfen („Hunden der Nornen“) hinüber (Hamþismol 17) und zu der südslawischen Geschichte vom Monde bei

Krauß II 419 Nr. 156. in der der fette und der magere Hund am Ende von sieben Jahren an einem Kreuzwege mit einander kämpfen. Lokis Sohn Wali zerreist, in einen Wolf verwandelt, seinen Bruder Narfi (Gylfaginning 50).

Wiwaswan zeugt die Aświnau von Saranju, indem er sich in einen Hengst verwandelt; Zeus naht der Leda als Schwan. Wie vorhin Miþras Renner, so werden jetzt die beiden Hähne verständlich. In der Tat tragen die Dioskouren Eierschalen auf den Köpfen. Sie sind die beiden Schalen des Eies, aus dem Helena, ihre gemeinsame Schwester, hervor kömmt (Schol. vet. Lykophr. 88; Schol. Callim. in Dian. 232; Schol. Od. 11, 298; Auson. ep. 56). Ihre spitzen Hüte, ihnen schon seit dem dritten vorchristlichen Jahrhunderte in großem Verbreitungsbereiche eigen, wurden aus der Eigeburt erklärt; je die Hälfte der Eierschale deckt und schützt eines jeden Haupt (Lykophron 506 und Schol.). Daß die ältere Überlieferung davon nichts berichtet, ist kaum ein Grund dagegen, diese Vorstellung für alt zu halten; denn Leda als Mutter und damit die Eigeburt, ist schon durch Homeros verbürgt. Ihr Vater Tyndareos ist dem homerischen Hymnos (17, 2) fremd; dort sind sie ganz richtig, wie Helena die Tochter, so die Söhne des Zeus, wie es ihr Name fordert, und *Tyndaridai* ist ihr Beiname, aus dem man den Vater, den „Stoßenden“, erst erschloß. Stoßende, Donnernde, Prallende, an einander Klappende und wieder aus einander Springende müssen eben nach allem bisher Gewonnenen sie selbst gewesen sein: sie sind ja offensichtlich nichts anderes als die mannigfach weiter gebildete Verkörperung der Symplegaden, ursprünglich als schrecklich und feindlich gedachtes Wesen, die man aber durch Lob oder Opfer freundlich stimmen kann. Diesen Weg weist uns das Motiv der Symplegadenfütterung bei Verfolgung seiner Abarten. Die Türflügel oder Türsteher (oder die beiden Hunde) am Hause der Unterwelt retten den Verfolgten vor seinem Verfolger, wenn er sie geschmiert, gefüttert, ihr übles Knarren gelobt hat. Da erscheint also das Opfer weißer Lämmer, das der Schiffer, den das Meer zu verschlingen droht, ihnen darbringt, doch in anderem Lichte. Wußte man, daß und wie sie zu gewinnen waren, dann lag es nahe, bei so furchtbaren, für Lob so zugänglichen Wesen gerade die lichte, freundliche Seite besonders liebevoll auszugestalten. Aber auch das „Haus“, dessen

Türflügel oder Säulen, das Wesen, dessen Kiefer sie sind, kömmt, wie wir sahen, in dem Dioskourenstoffe mehrfach vor; es wird die Macht sein, der man das Bauopfer weiht. Bei den Aświnau wieder lassen sich noch Vorstellungen nachweisen, die darauf hindeuten, daß die Symplegaden eben auch die beiden Hälften eines Vogelschnabels sind[1]. Dieser Vogel ist aber der Totenvogel, und es ist uns begreiflich, daß die Götter den Aświnau den Zutritt zum Opfer wehren; sie hätten als Ärzte zu viel bei den Menschen zu tun gehabt, lautet in gemilderter Form der gegen sie erhobene Einwand. In der Tat sind die Kiefer des Vogels äußerst heilkräftig. Zahlreiche Märchen geben uns von seinem Auffliegen aus der Unterwelt in die Oberwelt Bericht. Er trägt auf dem Rücken den Helden, der ihm seine Jungen gerettet hat, läßt sich von ihm jeder Rast füttern und beißt ihm zum Schlusse, da der Vorrat nicht reicht, ein Bein ab. Allein als er ihn hinken sieht, speit er es entweder aus und heilt es mit dem Schnabel an, so daß es besser ist als zuvor, oder verschlingt den Helden und gibt ihn heil, verschönt und verjüngt wieder von sich. Jetzt erinnern wir uns der lahmen Wiśpalā, der die Aświnau ein neues, ehernes Bein einsetzen, der Verjüngung des Čijawana (und des Sehers Kali), durch die sie an Sōma Anteil erhalten (denn um ihn zu heilen, müssen sie ihn verschlingen, also sich mit ihm die Lippen netzen), und der Heilung des Rēbha, den seine Feinde verwundet, gefesselt, ins Wasser geworfen und darin verborgen gehalten haben. Nach neun Nächten befreien sie ihn und beleben den Toten. Mit ihrem Anteile an Sōma hat auch zu tun, daß ihnen die Biene und der dem Sōma entsprechende Honig heilig ist. Die homerische Sage berichtet, daß die Tauben des Zeus, die sein Becken mit Ambrosia füllen, durch die Plankten hindurch müssen, denen die letzte zum Opfer fällt. Von ihnen also trägt die Biene mit dem Munde den Honig (R̥W X 40, 6; weiteres Hillebr. I 240). Über den Huf ihres Rosses oder Esels

[1]) Dahin zähle ich vor allem die schon angeführte Stelle R̥W V 77, 1 *verehrt zuerst die zwei, die morgens kommen* (die Aświnau); *mögen sie vor dem argen Gr̥dhra trinken*, und die Angabe, daß der Hōtar das ihnen gebührende Lied *in der Stellung eines auffliegenden Vogels* (Hillebrandt III 395 und 382) zu rezitieren hat. In der Tat kann man mit echt priesterlichem Witze von dem Schnabel sagen, daß er vor dem Vogel trinkt.

als Somaquelle und über die Entstehung der Bienen aus dem Aase des Stieres oder Löwen s. K. v. Spiess in Mitt. d. Wiener. Anthr. Ges. 44, 34 und 42 (1914). Zu erwähnen ist auch, daß *hura*, das awestische Gegenstück zu der den Aświns besonders zugehörigen *sura*, Pferdemilch ist, so daß man bei *sura* auf Kumis aus Eselsmilch riete. Gerne wird im Zusammenhange mit sura der Würfel gedacht: vgl. Hillebr. I 244 und 251. Nicht verschieden sind auch, wie man jetzt sieht, von den Dioskouren-Aświnau die beiden Gandharwa's Dikšā und Tapas, die beiden goldenen Schalen, die mit scharfen Rändern bei jedem Augenzwinkern zusammen schlossen (Hillebr. I 289; Śat. Br. III 6, 2, 9). In ihrer Mitte ist Soma, der mythisch verkörpert, uns als Helena (= Aphrodite)-Sūrijā zwischen den Eihälften entgegen tritt.

Die Wandelbarkeit des Bildes ist groß, aber die Grundlage einheitlich: darauf deuten auch die Namen hin, deren Zusammenhänge freilich vielfach der minder sichere Teil sind. Am schwierigsten ist *Kastōr* zu beurteilen, der Biber, der auch an *castrare* erinnert und an die Sage, daß der von den Hunden verfolgte Biber sich selbst kastriert und seinen Verfolgern das begehrte Bibergeil läßt. *Kastorides* (Biberhunde; vgl. unser Dachshund) heißt eine Gattung Hunde, deren Zucht man von Kastor herleitete (Xenoph. de ven. 3, 1; Pollux 5, 39; Oppian. Kyn. 2, 14 ff.). Man könnte also daran denken, daß der Name des von den Nāsatja-Hunden Verfolgten, selbst zum Namen eines der Nāsatjau wurde[1]. Das wirft vielleicht auf die Nāsatjau als Schwurzeugen im Harrivertrage doch noch ein Licht, obwohl die Zusammenhänge der Vorstellungen nicht klar sind. Aber daß solche bestanden, ist wohl kaum mehr zu verkennen, besonders wenn man noch erwägt, daß im indischen Rituale Śukra-Śanda die Mannheit, Manthin-Marka die Nachkommenschaft schützen sollte. Dem Marka entspricht awestisch *Pourumarko*, womit im ersten Bestandteile *Polydeukes*, aber auch die Namen des Hades *Polydektes* und *Polydegmōn* überein stimmen, die ihren Träger als alles verschlingenden Höllenrachen kennzeichnen. In der Nähe von Polydektes und Diktys findet sich sogar auch ein *Perikastōr*: Perikastor und Polydeukes wären schon ein ausgeglichneres Paar.

[1]) Dazu kommt aber noch, daß *Kastor* wohl zu *testi-culi* und dieses zu *testis* zu stellen ist, womit man unser „Zeuge“ und „zeugen“ vergleicht.

Im letzteren Namen aber wird man, glaube ich, *dekes* mit *dektes, diktys* einerseits, mit *degmōn* und den *dozava* andrerseits zusammen stellen müssen. Aber welche der durch einander spielenden Bedeutungen die alte oder älteste gewesen sei, wird sich angesichts der Eigenart dieses Stoffes kaum ausmachen lassen. Nur daß ein alter, auch auf den Unterweltsherrscher und wohl auch den Tod bezüglicher Name vorliege, ist fest zu halten. Ein Rachen aber, der viele verschlingt, ist auch der den Hadeseingang als Doppelung desselben bewachende Höllenhund, der *Kerberos*. Neben ihn ist aus dem Awesta die Schlange *Sarwara* (Jasna IX 11; über „Schlange"-„Hund" vgl. O. Immisch bei Roscher Lexikon Sp. 1133) zu stellen, *die Rosse frißt, die Menschen frißt* (*aspogarom narogarom*) und von Krsaaspa besiegt wird, wie Kerberos von Herakles. Die sprachliche Gleichung wird nicht gut zu bestreiten sein, es tritt aber auch die sachliche der beiden Untiere und der beiden Helden (Herakles auch sonst gleich Krsaaspa) hinzu. Haben wir daneben aw. *Sarwo, Zarwi*, ai. *Śarwa*, so ist die Beziehung dieser Symplegaden-Naŋhaþija-Namen zu *Sarwa-ra-Kerbe-ros* wohl deutlich und damit auch ein Anhalt für die Etymologie des Namens des Höllenwächters oder Höllenschlundes gefunden. Symbolische Namen hat ja in Helheim alles. Vgl. z. B. Gylfaginning 34 die Namen von Hels Hausrat mit Grimm KHM Nr. 140. Auch Þor kämpft bei Utgardloki mit dem Alter. Das ist dort ein Ringkampf: Polydeukes ist Faustkämpfer, und die Märchen kennen zwei Nothelfer des Helden, die z. B. Tannendreher und Felsenklipperer heißen, auch Durilo und Gurilo[1].

Noch bedarf die Beziehung der Zwillingsbrüder zu Morgen und Meer der Erläuterung. Die erstere ist freilich bloß in Indien stark entwickelt; in Hellas fehlt sie, und die Dainos mit ihrem Morgen- und Abendsterne sprechen auch nicht dafür, daß sie etwas Ursprüngliches sei. Wie sie zu Stande kam, versteht man wohl am besten, wenn man annimmt, daß das Erscheinen des Lichtes von den Aświnau abhängt, das ihr Auseinandertreten ihm den Pfad frei gibt, ihr Zusammenschließen es abblendet. Die Beziehung zum Meere ist auch für die uns nicht näher bekannten Dioskouren der Kelten (Timaios bei Diodoros IV 56) bezeugt. Auch

[1]) Vgl. Hüsing, Beiträge zur Kyrossage S. 138f. und Iran Überl. S. 258f.

die Plankten-Symplegaden sind Meerengen, Skylla und Charybdis Meerwesen. Hillebrandt (III 47 ff.) hat einen lehrreichen Abschnitt über Meer und Mond in Indien geschrieben. Der Wagen der Aświnau ist nicht bloß gelegentlich dreisitzig (für sie und Uṣās-Sūrijā) sondern auch immer dreirädrig, wie sonst der Wagen des Mondes (Hillebr. I 291 und 392). So wird auch die ihnen eigne (Hillebr. III 383) Beziehung zur Zeit deutlich. Zum dreisitzigen oder dreirädrigen Wagen ist aber auch Miþra's einrädriger mit den beiden Schleudersteinen zu stellen, der eddische „Sonnen"-Wagen mit den beiden Kühleisen oder Blasebälgen (*isarnkol*; Gylfaginning 37), und Soma zwischen den beiden Schalen. Uṣās-Sūrijā auf dem Wagen zwischen den Aświnau ist dasselbe Bild, und es zeigt sich diese Art Wagen schließlich auch bildhaft wesensgleich dem Ei, dessen berstende Schalen die Dioskouren, dessen lichtes Dotter aber Helena-Selēnē ist.

So gliedert sich der ganze über Dioskouren-Aświnau erhaltene Stoff zwanglos um einen Kern zu Grunde liegender bildhafter Anschauung von den Symplegaden als gedankenschnellen Kiefern des das lichte Gestirn verschlingenden und wieder von sich gebenden Wesens oder als Klappen, Schalen und Hälften des es umschliessenden Gebildes, die man in verschiedener Weise zu selbständigen Wesen ausgestaltet und bedeutsam benannt hat, ohne jedoch, scheint es, ihres Zusammenhanges mit dem Körper, zu dem sie gehören, völlig zu vergessen. Auch die absonderlichsten Vorstellungen, die sich mit den Zwillingsbrüdern verbunden finden, erklären sich von diesem Ausgange her, und es bleibt — sehr im Gegensatze zu den bisher unternommenen Versuchen, kein unverständlicher, uneingegliederter Rest.

Drei Geister als Boten des Zauberers.

Von

Adolf Erman.

Daß man anstatt einer soliden Gabe etwas Fragwürdiges bringt, anstatt eines Resultates ein Problem, ist gewiß nicht das Übliche. Aber der Freund, dem wir diese Blätter widmen, hat von jeher seine Freude gehabt an den unsichtbaren Wegen, auf denen die Besitztümer der Menschheit, kluge sowohl als törichte, von Volk zu Volke wandern und so macht es ihm vielleicht doch Freude, wenn wir ihm das Rätsel unterbreiten, das ich im folgenden darlege. Und da dieses Buch in die Hände sehr verschiedener Leser kommen dürfte, so steht zu hoffen, daß einer oder der andere doch noch ein weiteres altes Beispiel aus dieser Reihe kennt, einer Reihe aus der uns bisher nur ein Punkt am Nil und ein anderer in unserer eigenen Heimat sichtbar geworden ist.

In einem koptischen Zauberpapyrus, der etwa aus dem achten Jahrhundert n. Chr. stammen mag[1], wird erzählt, wie Horus, der kleine Sohn der Isis, Leibschmerzen bekam. Da weinte er sehr und sagte: „ich möchte einen Dämon haben, daß ich ihn zu meiner Mutter Isis schicke."

„Da kam zu ihm der erste Dämon Agrippas und sagte zu ihm: ‚willst du (daß ich) zu deiner Mutter Isis gehe[2]?' Er sagte zu ihm: ‚in welcher (Zeit) gehst du und in welcher kommst du?'

---

[1]) Berlin P. 8313; veröffentlicht: Koptische Urkunden I, 1. Vgl. Ägypt. Ztschr. XXXIII (1895) S. 49 und 43; Erman und Krebs, aus den Papyrus der Kgl. Museen S. 257. Der Text ist stark verderbt, doch sind die uns hier interessierenden Stellen durchweg sicher zu verstehen und zu berichtigen.

[2]) Der Text hat dreimal: ekuôš ebôk „willst du gehen?"; es wird tabôk zu lesen sein.

— Er sagte: ‚ich gehe in zwei Stunden und komme in zweien'. — Er sagte: ‚gehe, du befriedigst (?)[1] mich nicht'.

Da kam der zweite Dämon Agrippas zu ihm und sagte: ‚willst du (daß ich) zu deiner Mutter Isis gehe?' — Er sagte: ‚in wieviel (Zeit) gehst du und in wieviel kommst du?' — Er sagte: ‚ich gehe in einer Stunde und komme in einer'. — Er sagte: ‚gehe, du befriedigst (?) mich nicht'.

Da kam zu ihm der dritte Dämon Agrippas, der mit dem einen Auge und mit der einen Hand, und sagte zu ihm: ‚willst du (daß ich) zu deiner Mutter Isis gehe?' — ‚In welcher (Zeit) gehst du und in welcher kommst du?' — ‚Ich gehe im Atem deines Mundes und komme im Atem deiner Nase.' — ‚Gehe, du befriedigst (?) mich'."

Dieser dritte Dämon geht dann zu Isis und holt von ihr den Zauberspruch, der die Schmerzen des Kindes stillt.

Die hier mitgeteilte Stelle erinnert nun in merkwürdiger Weise an einen Text, der uns sehr viel näher liegt, an eine Stelle des Faustbuches[2] und zwar an die Geschichte „wie Dr. Faustus selbst eine Gasterei anrichtet". Hier handelt es sich darum, daß Faust einen Geist braucht, der ihm Speisen und Getränke von fern her nach Erfurt holen soll; die Gäste sind schon versammelt und Faust verheißt ihnen, sie sollten nicht lange warten. „Klopfte demnach mit einem Messer auf den Tisch. Da kam einer zur Stuben hereingetreten, als wenn er sein Diener wäre und sprach: ‚Herr, was wollt ihr?' Dr. Faustus fragte: ‚Wie behend bist du?' Er antwortet: ‚Wie ein Pfeil'. ‚O nein', sprach Faustus, ‚du dienst mir nicht, gehe wieder hin, wo du bist herkommen'.

Über eine kleine Weile schlug er mit dem Messer abermals auf den Tisch, kam ein anderer Diener hinein, fragte, was sein Begehren wäre. Zu dem sprach Dr. Faustus: ‚Wie schnell bist du denn?' Er antwortet: ‚Wie der Wind'. ‚Es ist wohl etwas', sagt Dr. Faustus, ‚aber du thust itzt auch nichts zu Sach; gehe hin, wo du herkommen bist'.

[1]) mektahoï „du stellst mich nicht": wie das vieldeutige Verbum hier zu übersetzen ist, weiß ich nicht. Der Sinn ist natürlich: du bist mir keine Hilfe oder: du genügst mir nicht.

[2]) Ich zitiere nach: Das Volksbuch von Faust, herausg. von R. Benz (Jena 1911) S. 135; der betreffende Abschnitt ist dem Erfurter Druck von 1590 entnommen.

Es verging aber ein Kleines, da klopfte Dr. Faustus zum dritten Mal auf den Tisch. Kam wieder einer einher getreten, sahe gar sauer ins Feld, sprach: ‚Was soll ich?' Der Doktor fragete: ‚Sage mir, wie schnell du bist, so sollst du hören, was du thun sollst'. Er sprach: ‚Ich bin so geschwinde wie die Gedanken der Menschen'. ‚Da recht', sprach Faustus, ‚du wirsts thun'.

Und stand auf, ging mit ihm vor die Stuben, sandte ihn aus und befahl ihm, was er für Essen und Trinken holen und ihm zubringen sollte."

Diese Stelle, die Lessing so gefiel, daß er sie in seinem Faust nachbildete, hat mit der unseres Zauberpapyrus folgendes gemeinsam:

1. drei Geister treten vor den Zauberer, um als Boten für ihn zu gehen;
2. er frägt einen jeden: wie schnell gehst du?;
3. die Antworten der drei überbieten sich;
4. den beiden ersten antwortet der Zauberer: „du genügst mir nicht" und heißt sie wieder gehen;
5. der dritte, dessen Aussehen besonders hervorgehoben wird, wird für genügend erklärt und ausgesendet.

Daß diese Erzählungen nicht durch einen Zufall einander so gleich geraten konnten, bedarf keines Beweises; es muß irgendein Zusammenhang zwischen ihnen bestehen. Es wird sich zunächst darum handeln, festzustellen, ob es nicht noch weitere alte Beispiele dieses Schemas gibt, in griechischen, jüdischen, arabischen oder mittelalterlichen Zauberbüchern.

Daß es jüngere Beispiele gibt, ersehe ich aus einem Aufsatze von Reinhold Köhler, auf den mich Herr Roethe freundlichst hingewiesen hat[1]. Unter dem, was dort als Beleg für dreifache Steigerung der Schnelligkeit angeführt ist, sind drei neuere Sagen, die unserm Schema entsprechen, eine esthnische, eine italienische und eine schwäbische. In der letzteren soll der Nebelmann vom Bodensee einen Ritter noch vor Tag weit weg schaffen. Er ruft seine dienstbaren Geister und fragt den ersten: ‚wie schnell bist du?'

---

[1]) R. Köhler, Schnell wie der Gedanke, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte I 47 ff.

Er antwortet: ‚wie der Pfeil‘. ‚Du bist zu langsam‘ sagt der Nebelmann. Der zweite erklärt, er sei so schnell wie der Wind; auch dies genügt dem Nebelmanne nicht. Der dritte aber sagt: ‚ich bin so schnell wie des Menschen Gedanken‘. ‚Gut, versetzte das Nebelmännlein, du bist der Rechte‘. In der italienischen Sage will der Zauberer selbst in einer Nacht nach Compostella und wieder zurückgebracht werden und befragt daher drei Teufel nach ihrer Schnelligkeit; auch hier ist die Steigerung wieder: Licht, Wind, Gedanke. In der esthnischen Sage soll ein Baumelfe, einen Soldaten nach Hause schaffen und befragt nun seine drei Kinder um ihre Schnelligkeit.

Der Name der Phönizier bei Griechen und Ägyptern.

Von

Kurt Sethe.

I.

Schon in den ältesten Werken der griechischen Literatur, den Homerischen Gesängen, finden wir die Bewohner des palästinensisch-syrischen Küstenstriches als *Φοίνικες* bezeichnet, diesen selbst als *Φοινίκη*. Die Herkunft des Wortes *Φοῖνιξ* (fem. *Φοίνισσα*), wie der mit ihm gleichlautenden und wohl sicher mit ihm bzw. untereinander zusammenhängenden Ausdrücke für die Purpurfarbe, die Dattelpalme, ein Saiteninstrument und den sagenhaften ägyptischen Vogel Phönix ist dunkel und hat schon den Griechen zu raten gegeben.

Man hat die Bezeichnung *Φοῖνιξ* daraus erklären wollen, daß das Land *Φοινίκη* nach der Dattelpalme *φοῖνιξ* benannt gewesen sei[1], deren Name dann selbst wieder der Erklärung bedürfte. Das scheitert aber schon daran, daß der Name des Landes offenbar erst von dem des Volkes abgeleitet ist, nicht umgekehrt[2]. Wenn der Phönizier wie die Dattelpalme heißt, so kann nur diese nach ihm („die phönizische"), nicht er nach ihr („der Dattelpalmenmann") benannt sein.

Wahrscheinlicher ist die Zusammenstellung des Wortes *Φοῖνιξ* mit den gleichfalls schon bei Homer belegten Bezeichnungen für „blutig", „blutrot" *φοινός*, *φοίνιος*, *φοινήεις*, die man ihrerseits früher mit *φόνος* „Mord" zusammengebracht hat. In der Tat be-

---

[1]) So noch in neurer Zeit Rawlinson, History of Phoenicia S. 1.

[2]) Pietschmann, Geschichte der Phönizier S. 14.

zeichnet ja auch *φοῖνιξ* selbst die rote Farbe und wird in ähnlicher Weise gebraucht. Man hat die *Φοίνικες* demzufolge als „Rothäute" deuten wollen[1], eine Bezeichnung, die auf das Volk der Phönizier indes noch weniger passen würde, als auf die Indianer Amerikas.

Besteht wirklich ein Zusammenhang zwischen dem Namen der Phönizier und jenen Bezeichnungen der roten Farbe, so kann er wohl nur auf dem Wege über die Purpurfärberei gesucht werden[2], die die Phönizier erfunden und in ausgiebigstem Maße betrieben haben sollen. *Φοῖνιξ* könnte „Purpurfärber", „Rotfärber" bedeuten und sich als Berufsbezeichnung ebenso neben das Zeitwort *φοινίσσω*, das die Tätigkeit des Rotfärbens bezeichnet, stellen, wie die Berufsbezeichnungen *ἄναξ* „Herrscher", *φύλαξ* „Wächter", *κῆρυξ* „Herold" neben den von ihnen abgeleiteten Verben *ἀνάσσω* „herrschen", *φυλάσσω* „bewachen", *κηρύσσω* „verkünden" stehen. Wie in diesen Fällen würde *Φοῖνιξ* aber das Primäre, *φοινίσσω* das Abgeleitete sein müssen. Als Ableitung von *φοινός*, *φοίνιος* wäre wohl *φοινίζω*, das später in der Tat vorkommt, nicht aber *φοινίσσω*, das einen Stamm *φοινικ-* voraussetzt, zu erwarten.

Nun heißt aber auch die rote Farbe selbst schon bei Homer *φοῖνιξ*, und zwar sowohl als Substantiv „der Purpur", „die Purpurfarbe", wie als Adjektiv „purpurn" (fem. *φοίνισσα*), wofür dann auch Ableitungen wie *φοινικόεις* eintreten. Hier wird man kaum im Zweifel sein können, daß diese Farbenbezeichnung *φοῖνιξ* auf die geographische Bezeichnung *Φοῖνιξ* zurückgehen muß. *φοῖνιξ* wird hier „phönizische Farbe", „phönizisch-rot" bedeuten, wie wir von „Schweinfurter-Grün" „Berliner-Blau" u. dgl. reden. Ein solcher adjektivischer Gebrauch von *Φοῖνιξ*, *Φοίνισσα* im Sinne von „phönizisch" ist ja auch gerade in älterer Zeit vielfach belegt[3].

Ebenso werden dann voraussichtlich *φοῖνιξ* „Dattelpalme" und *φοῖνιξ*, das von den Phöniziern erfundene Saiteninstrument, zu erklären sein, während der Vogel *Φοῖνιξ* wohl eher von der roten Farbe, unter Anlehnung an seine ägyptische Benennung

[1]) Pietschmann, a. a. O. S. 107.

[2]) So auch Eduard Meyer Gesch. d. Altertums² I § 356.

[3]) *Φοῖνιξ ἀνήρ, λῃστής* usw.; *Φοίνισσα γυνή, γλῶσσα, ναῦς, χιτών* usw.; *Φοίνικες ναῦται, μισθοφόροι, ἄνθρωποι.*

bjn-w (gesprochen etwa **bôïn*), seinen Namen erhalten haben könnte.

So bleibt als Letztes, Ältestes immer wieder die Bedeutung „Phönizier“ für das Wort *φοῖνιξ* übrig. Wenn die Griechen sich darin, wie oben vermutet wurde, wegen ihres *φοινός* usw. eine Bezeichnung für den Purpurfärber gedacht haben sollten, so kann das in Wirklichkeit doch nicht mehr als eine Volksetymologie gewesen sein. Organisch ableiten läßt sich, wie gesagt, *Φοῖνιξ* mit seinem Stamme *φοινιχ-* aus jenem *φοινός* usw. nicht. Es wird also in *Φοῖνιξ* höchstens eine Ausgleichung zwischen einem unbekannten Fremdworte und jenem griechischen Worte für „blutrot“ vorliegen können, wie sie die Griechen ja bei fremden Wörtern und Namen so oft vorgenommen haben.

II.

Dieses zu suchende Vorbild der griechischen Volksbezeichnung *Φοῖνιξ* glaubte seinerzeit H. Brugsch in dem Ausdruck *Fnḫ-w* wiedergefunden zu haben, der eine der zahlreichen ägyptischen Bezeichnungen für die semitischen Nachbarn der Ägypter gewesen zu sein schien[1]. Diese Gleichsetzung, die bald in weiten Kreisen Anklang fand und auch heute noch in den griechischen Wörter- und Handbüchern ihren Platz findet, ist später von Pietschmann angezweifelt worden[2], weil das *-ιξ* der griechischen Form seiner Meinung nach eine griechische Endung gewesen sei (vgl. *Poenus*). Sie ist hernach von W. Max Müller in seinem Werke „Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern“ S. 208 ff. auf das Schärfste abgelehnt worden. Seine Beweisführung hat, so wenig

[1]) Brugsch, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen S. 242. — Ebenda S. 663 gebraucht er die geradezu prophetisch klingenden Worte: „Was die Benennung der Fenech betrifft, so habe ich eine Vorahnung, daß man einst den Nachweis ihrer innigsten Verwandtschaft mit den Juden führen wird.“ — Mir stand für die folgende Untersuchung außer dem von Max Müller zusammengetragenen reichen Material auch das Material des Berliner Wörterbuches zur Verfügung, teils in Gestalt eines provisorischen Manuskripts, das Erman im Jahre 1908 angefertigt hat, teils in Zitaten, die mir H. Grapow freundlichst mitgeteilt hat. Ich brauche kaum zu versichern, wie groß der Nutzen ist, den ich daraus gezogen habe. Einiges konnte ich auch aus meinen eigenen Sammlungen zufügen.

[2]) Gesch. der Phönizier S. 108.

einwandfrei sie war, fast allgemein Beifall gefunden. Noch kürzlich hat ihr Eduard Meyer ausdrücklich beigepflichtet[1].

Müller bestritt nicht nur die Identifikation des Wortes *Fnḫ-w* mit den Phöniziern, sondern überhaupt, daß es in älterer Zeit ein Länder- oder Völkername gewesen sei. Es sei vielmehr ein dichterischer Ausdruck gewesen, der eine allgemeine adjektivische Bezeichnung der Fremdländer enthielt. Nach Ausweis des Determinativs , für das gelegentlich auch eintritt[2], sei darin eine Form des Stammes *fḫ* „lösen", später auch „zerstören" (mit Metathesis *ḫf*, kopt. *šōf*), zu erkennen; „das entstellende *n*" in der Mitte gehe auf einen Schreibfehler zurück, auf die falsche Kopie einer hieratischen Schreibung. Der stereotype Ausdruck *ṯ'-w Fnḫ-w*, den man „die Länder der *Fnḫ-w*" übersetzte, gehe in Wahrheit auf eine mißverstandene Dichterstelle zurück, wo von den *ṯ'-w fḫ-w* „den verwüsteten, ausgeplünderten Ländern" (und zwar, wie M. vermutete, mit Bezug auf Teile Ägyptens) die Rede gewesen sei. Substantivisch gebraucht werde der Ausdruck erst in dem „barbarischen Stil des Königsrituals Ramses' II." — M. meint damit den Text des Min-Festes oder Festes der Treppe im Ramesseum —; erst in spätester Zeit sei er eine allgemeine Bezeichnung nördlicher Barbaren geworden und dabei auch auf Phönizier und Juden bezogen worden.

Demgegenüber ist zunächst festzustellen, daß das Wort *Fnḫ-w* schon im alten Reich ebenso mit *n* geschrieben wird, wie allezeit später bis in die griechisch-römische Zeit. Nur an einer einzigen, gewiß fehlerhaften Stelle aus dem neuen Reich findet es sich so, wie es Müllers Deutung erfordert, ohne *n* geschrieben[3].

Der von ihm bestrittene substantivische Gebrauch des Wortes liegt wahrscheinlich schon in dem einzigen bekannten Beispiel aus dem alten Reich vor[4]. Die Begleittexte zum Min-Feste (Fest

---

[1]) Gesch. des Altertums[2] I § 356 Anm.

[2]) Urk. IV 287. 758. 774.

[3]) Urk. IV 138 = L. D. III 16a, 5.

[4]) „[Oberägypten], Unterägypten, alle Gebirgsländer, die *Fn[ḫ-w* sind zu den Füßen dieses guten Gottes"] Ä. Z. 45, 140. — Die von Hall Rec. de trav. 34, 35/6 vorgeschlagene Übersetzung „alle Gebirgsländer der *Fnḫ-w*" ist unwahrscheinlich, da eine solche Verbindung sonst nirgends vorkommt.

der Treppe) im Ramesseum und in Medinet Habu, die Müller als jung und barbarisch hinstellte, werden selbst etwa aus dem mittleren Reiche stammen[1]; in den Reden, die sie enthalten, steckt aber augenscheinlich noch weit älteres Gut, das vielfach verderbt überliefert ist und daher an vielen Stellen unverständlich geworden ist[2]. Die beiden in Frage kommenden Stellen, die diesen Reden angehören und mit denen Müller nichts anzufangen wußte, sind grammatisch völlig klar. Die erste ist es auch dem Sinne nach; sie lautet: „laß uns beide das Auge des Horus zufrieden stellen mit diesem seinem großen Auge, dem roten Stoff (*ỉnśjt*), der in Iseum zu Hause ist, dessen Schrecken in die *Fnḫ-w* gegeben ist" (L. D. III 164a. Champ. Mon. 213; vgl. Pyr. 1794). Die zweite lautet: „mögest du (o Min) ihm (dem König) gnädig sein, er ist dieser einzige, dem du[3] das Amt (d. i. Königsamt?) der *Fnḫ-w* meldest (lies: überweisest?)" (L. D. III 162. Champ. Mon. 214). Sicher substantivisch gebraucht liegt das Wort *Fnḫ-w* auch in einem andern, durchaus guten Text aus der Zeit Ramses' II. vor, auf dem Siegesdenkmal am Vorbau des 2. Pylons von Karnak (s. u. S. 317); ferner mehrfach unter Ramses III. in Medinet Habu, von jüngeren Stellen aus griechischer Zeit ganz zu schweigen.

Wie an diesen Stellen ist das Wort *Fnḫ-w* aber auch da, wo es in der Verbindung *tꜣ-w Fnḫ-w* „*Fnḫ-w*-Länder" erscheint, nicht selten von den Deutzeichen der fremden Menschen [4] oder spezieller der Asiaten [5] begleitet. Für die erstere Schreibung tritt dabei natürlich auch ein[6].

Andererseits könnte sich Müller für seine Auffassung dieser

---

[1]) Nach dem Gebrauch des Tempus *śḏm-ḥr-f* zu urteilen. Vgl. auch Gött. Gel. Anz. 1912, 718.

[2]) Vgl. nur das Suffix 1. dual *nj* und das Demonstrativum *tw* „diese".

[3]) So nur im Ramesseum, fehlt in Medinet Habu.

[4]) Dies ist die Schreibung Champ. Mon. 213. Sie findet sich ferner Nav. Totenb. 125, Schlußrede 23. Rec. de trav. 22, 107. Ros. 60. Ann. du serv. 4, 5.

[5]) So L. D. III 162. 164a. Ebenso ferner Urk. IV 758. 773. 807 (zu berichtigen nach Breasted, Proc. Soc. bibl. arch. 1909). Ros. 60 = Champ. Not. descr. II 95. Medinet Habu unpubl.

[6]) Urk. IV 25. 729.

Verbindung *t'-w Fnḫ-w* „die *Fnḫ-w*-Länder“ eig. „die *Fnḫ-w*-Flachländer“, in der das Wort *Fnḫ-w* seit dem mittleren Reiche bis in die 19. Dyn. fast ausschließlich auftritt, nicht nur, wie er tat, auf das ständige Fehlen des Genitivexponenten *nw* (auch wo beide Wörter durch *nb-w* „alle“ getrennt sind) berufen, — das könnte auch nur ein Zeichen von Altertümlichkeit sein —, sondern vor allem darauf, daß das Wort *Fnḫ-w* dabei nicht selten ohne jedes Personendeterminativ[1], ja selbst mitunter ohne das Pluralzeichen[2] geschrieben wird. Dann erscheint es in der Tat wie ein Adjektiv. Doch finden sich derartige Schreibungen auch sonst bei Völkernamen, namentlich wenn es alte sind, nicht selten, zumal gerade da, wo diese Schreibungen auch bei *Fnḫ-w* häufig sind, in den Aufzählungen der überwundenen (auf den Siegesdenkmälern) oder dem Könige zu Füßen liegenden Völker (auf den Sockeln), s. u.

Mit dem oben festgestellten Auftreten der Personendeterminativa hinter *Fnḫ-w* auch in dem Ausdruck „die *Fnḫ-w*-Länder“ ließe sich die adjektivische Auffassung des Wortes ja allenfalls vereinigen. Man brauchte nur anzunehmen, daß jene Determinativa hier nicht, wie da, wo es sicher substantivisch war, zu *Fnḫ-w* gehörten, sondern zu der ganzen Verbindung, indem sie andeuten sollten, daß hier der Ausdruck für das Land dessen Bewohner bezeichne. Dafür fehlte es im Ägyptischen ja in der Tat nicht an Parallelen. Der Gebrauch der Länder- oder Ortsnamen zur Bezeichnung der Völker ist ganz gewöhnlich[3] und die Determinierung derselben erfolgt auch oft in der nämlichen Weise[4].

---

[1]) Sinuhe B. 221. Urk. IV 18. 138. 774. Petrie, Six temples 9, 1. Luksor, Hof Ramses' II. So findet sich indeß auch das selbständig substantivisch gebrauchte *Fnḫ-w* geschrieben Champ. Mon. 214 u. ö.

[2]) Urk. IV 287. Karnak Tempel Amenophis II. Mém. Miss. 15. pl. 66, 194 (koll.). Ros. 40, 1 (koll.).

[3]) *Ḫt'* ist das Land und das Volk von Chatti, *Kš* das Land und das Volk von Kusch. *ḫ'ś-wt nb-t* „alle Gebirgsländer“ ist „alle Fremdländer“ und „alle Fremdvölker“.

[4]) Z. B. *Ḫnt-ḥn-nfr* „Nubien“ determiniert durch Urk. IV 18, mit Ann. du serv. 4. 5, beidemal im Parallelismus mit *t'-w Fnḫ-w*. Auch *nwt* „die Stadt“ (noch richtig als fem. behandelt, also nicht etwa *nwtj-w* „die Städter“ zu lesen) findet sich bekanntlich oft in dieser Weise determiniert, wo die Bewohnerschaft gemeint ist.

Speziell würde der Ausdruck *tꜣ tm* „das ganze Land“ (= alle Menschen, *tout le monde*) ein passendes Gegenstück zu unseren *tꜣ-w Fnḫ-w* sein. Auffallend würde nur das sein, daß diese Art der Determinierung bei dem Ausdrucke *tꜣ-w Fnḫ-w* auch da vorliegt, wo seine beiden Bestandteile durch das Adjektiv *nb-w* „alle“ getrennt sind:

Urk. IV 773 (Thutm. III.); ähnlich in Luksor (ebenso determiniert, aber mit unter Amenophis III. mit dem zu *Fnḫ-w* gehörigen Zusatz *ḫm-w Km-t* „die Ägypten nicht kennen“.

Med. Habu (Ramses III., Determinativ der Asiaten hier im Druck ungenau wiedergegeben); vgl. auch Champ. Not. descr. II 95 (Sethos I.).

Die unten zu besprechenden Schreibungen ebendieses Ausdruckes mit dem Länderdeterminativ am Ende würden dieses Bedenken ja aber widerlegen. Zugunsten einer solchen Deutung der Personendeterminativa bei *tꜣ-w Fnḫ-w* „die *Fnḫ-w*-Länder“, wie sie hier eben in Betracht gezogen wurde, ließe sich sogar noch etwas anführen. Es würde sich damit nämlich erklären, daß dem Worte *Fnḫ-w* dabei manchmal das Pluralzeichen zweimal, einmal vor, einmal nach dem Personendeterminativ zugefügt erscheint:

Totb. Nav. 125, Schlußrede 23; vgl. Ann. du serv. 4, 5.

Das sieht aus, als ob das erste Pluralzeichen zu *Fnḫ-w*, das zweite mit dem Personendeterminativ zu der ganzen Verbindung *tꜣ-w Fnḫ-w* gehöre.

Anderseits fehlt es aber auch nicht an Schreibungen, in denen der ganze Ausdruck *tꜣ-w Fnḫ-w* das Determinativ des Fremdlandes ganz zum Schluß hinter dem Pluralzeichen und dem Personendeterminativ zeigt, die demnach selbst nur zu *Fnḫ-w* gehören müssen:

Petrie, Six temples 9, 1 (Dyn. 18), parallel *ḫꜣś-t Rṯnw* „das Gebirgsland *Rṯnw*“ in ganz entsprechender

Weise durch [hieroglyphs] determiniert, obgleich *Rtn-w* an und für sich sonst als Länder-, nicht als Völkername gebraucht erscheint[1].

[hieroglyphs] Champ. Not. descr. I 712 (Dyn. 30).

[hieroglyphs] L. D. III 253 (Dyn. 22).

Hier erscheint das Ganze wie ein Ländername, das Wort *Fnḫ-w* aber als Volksname, der einen Bestandteil dieses Ländernamens bildet.

So könnte man vom Müller'schen Standpunkte aus wohl glauben, daß die Ägypter selbst sich nicht ganz im klaren gewesen seien, ob das Wort *Fnḫ-w*, das durch seine Determinierung und seinen alten anderwärts bezeugten substantivischen Gebrauch als Völkerbezeichnung charakterisiert ist, in der stereotypen Verbindung *tꜣ-w Fnḫ-w* „die *Fnḫ-w*-Länder" adjektivisch („die *Fnḫw*-ischen Länder") oder substantivisch („die Länder der *Fnḫ-w*") aufzufassen sei, ähnlich wie man bei Ausdrücken wie *ἄνδρες Ἀθηναῖοι*, *Φοῖνιξ ἀνήρ* zweifeln kann, ob in der Herkunftsbezeichnung ein appositionelles Substantiv oder ein attributives Adjektiv vorliege. Wir haben übrigens bei den Ägyptern selbst einen ganz analogen Fall in den Benennungen der beiden Landesteile Ober- und Unterägypten, für die neben ihren eigentlichen Namen [hieroglyph] *šmꜥ* und [hieroglyph] *mḥ* frühzeitig auch schon die Verbindungen [hieroglyphs] „oberägyptisches Land" und [hieroglyphs] „unterägyptisches Land" vorkommen, bei denen man im Ungewissen bleibt, ob ein Genitivausdruck „Land von Oberägypten", „Land von Unterägypten" oder ein Ausdruck mit adjektivischem Attribut „oberägyptisches Land", „unterägyptisches Land" vorliegt mit den Nisbeformen *šmꜥ-j*, *mḥ-j*, wie sie in so manchen andern Ausdrücken (wie z. B. *ỉtr-t šmꜥ-jt*, *ỉtr-t mḥ-jt*) sicher vorliegen[2]. In unserem Falle liegt die Sache aber doch wohl so, daß die große Wahrscheinlichkeit für die genitivische Auffassung ist, so daß der Ausdruck *tꜣ-w Fnḫ-w* also wörtlich die „Länder der *Fnḫ-w*" zu übersetzen wäre. Die unten

[1]) In der Geschichte des Sinuhe ist es z. B. als fem. behandelt, auch da, wo die Bewohner gemeint sind.

[2]) S. A. Z. 44, 16ff.

zu besprechenden Varianten der Formel, die ausspricht, daß die „Länder der *Fnḫ-w*“ wie andere Länder zu Füßen des Königs liegen, scheinen denn auch recht vernehmlich für diese Auffassung zu sprechen. Daran, daß *Fnḫ-w* eine Völkerbezeichnung ist, ist ja aber in jedem Falle kein Zweifel.

Daß der Ausdruck *tꜣ-w Fnḫ-w*, der sich in den oben angeführten Schreibungen mit dem Länderdeterminativ am Ende deutlich als feste Einheit zu verraten schien, wirklich auch als Bezeichnung für ein Volk, also statt der einfachen Grundbezeichnung *Fnḫ-w*, gebraucht wurde, scheint aus Stellen wie den folgenden klar hervorzugehen.

„Er (der Gott) schafft seinen (des ägyptischen Königs) Schrecken in den Leibern der *Fnḫ-w*-Länder“ Urk. IV 807. vgl. Proc. Soc. bibl. arch. 1909, pl. 39 (Thutm III).

„Deine Furcht hat die Herzen von *Ḫnt-ḥn-nfr* (Nubien, determiniert mit) zerbrochen, sie hat die *Fnḫ-w*-Länder (ebenso determiniert) zerrieben“ Ann. du serv. 4, 5 (Rams. III.).

„Ich führe dir die *Fnḫ-w*-Länder mit ihren Tributen vor dein Angesicht“ Champ. Not. descr. I 736 (Rams. III.).

„Die *Fnḫ-w*-Länder kommen eilends mit ihren Tributen (d. i. Wein) in allerlei Weinkrügen aus ihren Niederlassungen“ Düm. Geogr. Inschr. II 79 (griech.).

„Wein aus den Händen der *Fnḫ-w*-Länder“ Rec. de trav. 13, 170 = Ann. du serv. 3, 51 (koll.).

III.

So berechtigt oder wenigstens möglich nach dem hier Dargelegten in mancher Hinsicht Müllers Anschauung ist, daß das Wort *Fnḫ-w* in dem Ausdruck *tꜣ-w Fnḫ-w* adjektivisch gebraucht sei, so unbegründet ist, was er über den poetischen Ursprung dieses Ausdrucks vermutete, und so unzutreffend ist, was er über die reale Bedeutung desselben aussprach. Aus den meisten älteren Belegstellen, die wir dafür besitzen, — selbst manche von den stereotypen Phrasen nicht ausgenommen, von denen nachher noch die Rede sein soll, — geht unzweifelhaft hervor, daß mit dem Ausdruck „die *Fnḫ-w*-Länder (*tꜣ-w*)“ ein ganz bestimmter geographischer Begriff verbunden gewesen sein muß.

In der Geschichte des Sinuhe (Dyn. 12) nennt der Held drei Fremdherrscher „mit wohlbekannten Namen“ *Mʿkj* in *Kdm*, *Ḫntjwʿwš* im Süden von Kusch und *Mnws* in den beiden *Fnḫ-w*-Ländern“ Sinuhe B. 219ff.[1].

Unter König Amosis (Dyn. 18), dem Vertreiber der Hyksos und Besieger von Palästina[2], lesen wir in einer durchaus nüchternen, jedes poetischen Anstriches entbehrenden Steinbruchsinschrift: „gezogen wurde der Stein von Rindern, die gebracht worden waren [für] seine [Majestät] aus (*ḥt*) den *Fnḫ-w*-Ländern“ Urk. IV 25. Das begleitende Bild stellt diese Szene dar. Es zeigt uns die Rinder von Semiten getrieben, in denen man ebenso wie in den Tieren selbst Teile der Kriegsbeute des Königs erkennen muß. Das Gewicht dieser Stelle, die auf das Vernehmlichste dafür spricht, daß die „*Fnḫ-w*-Länder“ in Kanaʿan zu suchen sind, hatte auch Müller sehr wohl erkannt; in seiner eigentümlichen Methode, einerseits nie von den ältesten Zeugnissen auszugehen, andrerseits klare und bestimmte Zeugnisse zugunsten unklarer zu verwerfen[3], hat er sie aber unbedenklich bei Seite geschoben.

In einer andern Inschrift desselben Königs heißt es: „sein Schrecken ist in *Ḫnt-ḥn-nfr* (d. i. Nubien, determiniert als gefangene Feinde), sein Kriegsgeschrei ist in den *Fnḫ-w*-Ländern“ Urk. IV 18; vgl. die ähnliche Stelle aus der Zeit Ramses' III. oben S. 313. Hier sind wie so oft die südlichen und die nördlichen Nachbarn der Ägypter gegenübergestellt. *Ḫnt-ḥn-nfr* vertritt hier die *Nḥsj-w*, „die *Fnḫ-w*-Länder“ die *Ḥʾrw* der gewöhnlichen Redeweise des neuen Reiches. Möglicherweise ist in der obigen Phrase aber auf die tatsächlichen Kämpfe des Königs Amosis in Nubien und Palästina angespielt[4].

---

[1]) Der Dualis „beide Länder“, die übliche Bezeichnung Ägyptens, ist hier wohl nur eine gelegentliche Verschreibung. In den Texten der griechischen Zeit ist es dagegen ja eine gewöhnliche Variante für den Pluralis *tʾ-w* „die Länder“; sie findet sich dort natürlich auch bei *tʾ-w Fnḫ-w* nicht selten. Düm. Geogr. Inschr. II 79. Rec. de trav. 13, 170. Rochem. Edfou I 288. Karnak 2. Pylon des Amun-Tempels.

[2]) Das bedeutet *Dh*, nicht Phönizien, s. m. Bemerkung in der Festschrift für F. C. Andreas S. 111, Anm. 3.

[3]) Sie zeigt sich z. B. in seiner Behandlung der Namen *Mntj-w* und *Sttj-w* „Asiaten“ (Asien und Europa S. 19, 20) und *Dh* „Palästina“ (a. a. O. 176ff.).

[4]) Vgl. Breasted, Ancient Records of Egypt II § 30.

Thutmosis II. rühmt sich in einer Siegesinschrift, „seinem Boten werde nicht Widerstand geleistet in den *Fnḫ-w*-Ländern“ Urk. IV 138.

Der erste Feldzug Thutmosis' III., in dem er nach seinem Bericht in den „Annalen“ eine von den vertriebenen Hyksos gegen Ägypten zusammengebrachte Koalition syrischer und palästinensischer Staaten bei Megiddo vernichtete, soll sich nach einem andern gleichzeitigen Berichte gegen „die Länder der *Fnḫ-w* (determiniert mit dem Bilde der Semiten), die dazu neigten, seine Grenzen zu verletzen“ gerichtet haben, Urk. IV 758.

Gegen dieselben Feinde, „[die Länder der] *Fnḫ-w*“, richtete sich auch der letzte Feldzug desselben Königs, auf dem er „auf dem Uferwege“, d. i. der phönizischen Küstenstraße, vermutlich von einem der phönizischen Häfen, etwa Byblos, auszog, um die Stadt *ʿrḳt*, d. i. das *Irḳat* der Amarnabriefe, das heutige Arka am Nordende des Libanon, zu zerstören und hernach Tunip und Kadesch am Orontes einzunehmen, Urk. IV 729. — Phönizien und Syrien sind hier also der Schauplatz der Operationen gewesen.

Ein hoher Beamter aus den Zeiten der 18. Dynastie, der das Amt des „Vorstehers der Festungen (*ḫtm-w*) der nördlichen Fremdländer“ und das des „großen Festungsvorstehers des Meeres (*Wꜣḏ-wr*)“ bekleidete, nennt sich: „der das Herz des Königs erfüllte bis zur Grenze Asiens (*Śt-t*), der die Geschäfte (*śšm-w*) der *Fnḫ-w*-Länder kannte, der die Tribute der *Nbd-w-ḳd* (asiatisches Volk) empfing, die wegen des Ruhmes (oder zu der Herrlichkeit?) seiner Majestät kamen“ Capart, Rec. de trav. 22, 107.

Ein anderer Mann dieser Zeit nennt sich auf seinem Grabstein: „der seinen Herrn (den König) begleitete zu Wasser und zu Lande im südlichen und nördlichen Fremdlande, der stritt gegen die *Fnḫ-w*-Länder (determiniert mit dem Fremdland, s. ob. S. 311), der bändigte alle, die sich gegen den König empörten im Lande *Rṯnw* (d. i. Syrien),“ Petrie, Six temples 9, 1 (Zeit vor Thutmosis IV.).

Diesen Zeugnissen, die Müllers Deutung des Ausdrucks *tꜣ-w Fnḫ-w* „die *Fnḫ-w*-Länder“ als allgemeinen poetischen Ausdruck für „die ausgeplünderten Länder“ auf das Bündigste widerlegen und zum Teil klar zeigen, daß damit nichts anderes als die Länder der kanaʿanäischen Völker gemeint sein können, ganz wie das Brugsch annahm, steht eine Anzahl anderer gegenüber, in denen die *Fnḫ-w*-Länder oder auch die *Fnḫ-w* selbst in mehr formel-

haften Wendungen neben allgemeineren Bezeichnungen für Länder oder Völker genannt sind. Diese Stellen, die wohl die eigentliche Veranlassung für Müllers Auffassung gewesen sind, gehören zwei Kategorien von Inschriften an. Es sind erstens die Beischriften der Siegesdenkmäler der ägyptischen Könige, wie sie sich seit dem neuen Reich an den Wänden der Tempel, namentlich der Pylone, dargestellt finden, und zweitens die Formeln, in denen auf den Sockeln der Königsstatuen und unter Bildern des Königs (z. B. auf den Pfeilern der Tempel oder unter der Sänfte des Königs) der Gedanke ausgesprochen wird, daß ihm die ganze Welt zu Füßen liege.

Die an erster Stelle genannten Siegesdenkmäler bestehen bekanntlich aus einer nach althergebrachter Weise komponierten Darstellung: der König erschlägt mit der Keule, der uralten Steinzeitwaffe, die allmählich zur Zeremonialwaffe des Königs geworden ist, einen Haufen vor ihm knieender Gefangener, die er beim Schopfe hält, während ihm der Gott des Tempels das Siegesschwert überreicht und eine lange Reihe Gefangener, die Vertreter der überwundenen Länder, Städte und Völker, gefesselt zuführt. In den Beischriften zu dieser Szene werden auch „die *Fnḫ-w*-Länder“ nicht selten genannt, aber wohlgemerkt immer nur da, wo es sich um den Sieg über die „Nordvölker“, die Syrer, handelt, also durchaus sinngemäß, in Übereinstimmung mit dem, was oben festgestellt wurde, und keineswegs in der allgemeinen, gänzlich unbestimmten Anwendung, wie sie Müllers Deutung „die ausgeplünderten Länder“ erwarten lassen müßte.

So heißt es auf dem Siegesdenkmal, das Thutmosis III. nach der oben erwähnten Schlacht bei Megiddo in dem Tempel des Amun zu Karnak errichtete: „Erschlagen der Großen (d. i. Fürsten) von *Rṯnw* (Syrien), aller unzugänglichen Gebirgsländer, aller (Flach-)Länder der *Fnḫ-w* (determiniert mit Asiaten im Plural)“ Urk. IV 773. — Ebenda sagt der Gott: „ich bringe dir jedes unzugängliche (*št*ʾ) Gebirgsland, alle (Flach)-Länder der *Fnḫ-w*“ ib. 774.

Auf dem Siegesdenkmal, das Sethos I. ebenda nach seinen Siegen in Palästina (von der ägyptischen Grenze „bis zu dem Kanaʿan“), Phönizien (Libanon) und Syrien errichtete, heißt es: „Erschlagen der Großen der *Jwn-wt-Mntj-w* (d. i. *Mntj-w* Nomaden-

horden), aller unzugänglichen Gebirgsländer, aller (Flach-)Länder[1] der *Fnḫ-w*, der Enden Asiens, des *Ḫr-wr* (Euphrat), des Meeres" Champ. Not. descr. II 95 = Mon. 294.

Auf dem Siegesdenkmal Ramses' II., das am Vorbau des 2. Pylons desselben Heiligtums angebracht war, heißt es: „Erschlagen der *Jwn-wt-Mntj-w*, der *Fnḫ-w* (determiniert wie der vorhergehende Ausdruck mit drei Asiaten), die Ägypten nicht kennen, aller unzugänglichen (Flach-)Länder (*tꜣ-w*), der Enden Asiens," unveröffentlicht, nach eigener Abschrift[2].

Ähnlich noch unter Nektanebos I. (Dyn. 30) Champ. Not. descr. I 712, wo die *Fnḫ-w*-Länder mit Asiaten im Plural und dem Fremdlande (Gebirgslande) determiniert sind (s. oben S. 312).

Auch auf dem Siegesdenkmal Scheschonḳs I. (Dyn. 22), das unter anderm seinen Sieg über Rehabeam von Juda verherrlicht, erscheinen die *Fnḫ-w*-Länder, doch sind hier durch ein Versehen oder eine Laune des Verfassers statt der *Jwn-wt-Mntj-w* (asiatische Nomadenhorden) die *Jwn-wt-Stj-w* (urspr. eig. *Ztj-w*, nubische Nomadenhorden) genannt, obwohl es sich nach der Darstellung auch hier nur um einen Sieg über die Nordvölker handelt, wie die Physiognomien der Gefangenen deutlich zeigen: „Erschlagen der Großen der *Jwn-wt-Sṭj-w* (nubische Nomadenhorden), aller unzugänglichen Gebirgsländer, aller (Flach)-Länder der *Fnḫ-w* (Determinativ Asiat und Fremdland im Plural, s. oben S. 312)" L. D. III 253.

Hier sind die *Fnḫ-w* fast überall auch in ihrer Schreibung als Asiaten d. h. Semiten charakterisiert, wie es der Zusammenhang erwarten läßt.

In der Formel, die die zu Füßen des Königs liegenden Völker nennt und dabei auch der *Fnḫ-w* gedenkt, finden wir diese in den folgenden Zusammenstellungen:

„[Oberägypten], Unterägypten, alle Gebirgsländer, die *Fn[ḫ-w* . . . . .]" Ä. Z. 45, 140 (a. R.).

„Alle (Flach)-Länder der *Fnḫ-w* (ohne Determinativ), jedes unzugängliche Gebirgsland" Karnak, Tempel Amenophis' II.

[1]) Müller und Breasted (Ancient Records III § 118) verbanden hier irrtümlicherweise die *Fnḫ-w* mit dem Folgenden.

[2]) Ebenda war in einer zerstörten Rede des Gottes Amun von dem Volke der *Nbd-w-ḳd* die Rede, die auch oben S. 315 neben den *Fnḫ-w* genannt wurden.

zwischen den Pylonen 9 und 10 (ähnlich auch L. D. Text IV 81. Sethos I. u. ö.). — In den Varianten werden nach den Worten *tꜣ-w nb(-w)* „alle Länder“ statt der *Fnḫ-w* auch die *Stj-w* (alt *Ztj-w*) „Nubier“, die *Ḥꜣ-w-nb-wt* (Bewohner des ägäischen Meeres), die *pḥw-w St-t* „die Enden Asiens“ genannt. Man könnte daher ernstlich zweifeln, ob jene Worte *tꜣ-w nb(w)* „alle Länder“ hier wirklich mit *Fnḫ-w* zu verbinden seien und ob nicht vielmehr zu übersetzen sei „alle Länder, die *Fnḫ-w*“, vgl. die unten angeführte Stelle Ramses' III. Für die Verbindung spricht dagegen die gleichfalls unten anzuführende Stelle Ramses' II. Folgt man dieser, so wird man dann aber das *tꜣ-w nb-w* auch ebenso mit jenen andern Völker- oder Ländernamen zu verbinden haben, die in den Varianten für *Fnḫ-w* eintreten. Auf jeden Fall wird hier die substantivische Auffassung von *Fnḫ-w*, ob es nun Nominativ oder Genitiv ist, durch diese Parallelen sehr wahrscheinlich gemacht.

„Alle (Flach-)Länder der *Fnḫ-w*, jedes unzugängliche[1] Gebirgsland, das obere *Rtnw*, das untere *Rtnw*“ Ros. 40, 1 = Mém. Miss. franc. 15, pl. 75, 185 (Amenophis III.).

„Alle unzugänglichen (Flach-)Länder (*tꜣ-w nb-w šꜣ-w*), alle (Flach-)Länder der *Fnḫ-w* (*tꜣ-w nb-w Fnḫ-w*), alle *Ḥꜣ-w-nb-wt* von den Enden Asiens“ Luksor, Hof Ramses' II. — Hier lehrt das doppelte *tꜣ-w nb-w*, daß man *Fnḫ-w* noch nicht davon trennen darf, wie in dem folgenden Beispiel.

„Alle (Flach-)Länder (*tꜣ-w nb-w*), alle unzugänglichen Gebirgsländer, die *Fnḫ-w*, die Ägypten nicht kennen“ Medinet Habu, nördliche Kolonnade (Ramses III.). In den Parallelstellen sind statt der „*Fnḫ-w*, die Ägypten nicht kennen“ nach den Worten „alle Länder, alle Gebirgsländer“ einmal die Meere *Šn-wr* und *Dbn-wr* und „die Inseln inmitten des Meeres (*Wꜣḏ-wr*)“, ein andermal die *Ḥꜣ-w-nb-wt* und das gleichfalls zu den neun Bogen gehörende Volk *Pdtj-šw* (südl. Kolonnade), ein drittesmal „das obere und untere *Rtnw*“, ein viertesmal „Oberägypten und Unterägypten“ genannt.

„Alle (Flach-)Länder (*tꜣ-w nb*), alle *Fnḫ-w*, alle Gebirgsländer, alle Bogen (die neun Bogen)“ Rec. de trav. 13, 99 (Darius).

---

[1]) Statt des *š* von *šꜣ-t* steht versehentlich *n* da (von mir kollationiert). — Die Stelle ist von Müller, Asien und Europa S. 209 daher mißverstanden worden.

Hier ist also die Trennung der *Fnḫ-w* von den Worten „alle Länder“, die oben unter Ramses III. zuerst zu konstatieren war, beibehalten.

So wenig aus diesen und ähnlichen Stellen für die Lokalisierung des Begriffes „Länder der *Fnḫ-w*“ etwas zu ersehen ist, so zeigt doch das Eintreten anderer zum Teil ganz bestimmt lokalisierter Völker- und Ländernamen dafür, daß man sich seiner geographischen Natur noch wohl bewußt war. Immerhin macht sich seit der 19. und 20. Dyn. Verschiedenes bemerkbar, was unter Umständen darauf gedeutet werden könnte, daß der Begriff *Fnḫ-w* selbst in diesen Zeiten etwas verschwommen geworden sei. So die eben erwähnte Trennung der alten Verbindung „alle Länder der *Fnḫ-w*“ in „alle Länder (und) die *Fnḫ-w*“ und das Epitheton *ḫm-w km-t* „die Ägypten nicht kennen“, das die *Fnḫ-w* schon unter Amenophis III. und Ramses II. bekamen (S. 311. 318) und das sie nun unter Ramses III. öfter bekommen[1]. Einmal sind sie dabei sogar fernen Ländern gegenübergestellt[2]: „alle fernen Gebirgsländer, die *Fnḫ-w*, die Ägypten nicht kennen“. Auch erhält das Wort *Fnḫ-w* jetzt öfters das allgemeine Determinativ der Feinde Düm. Hist. Inschr. II 11 12, 26; Champ. Not. descr. I 736.

An der letzteren Stelle geht diesem Determinativ das Zeichen für „Nase“ voran, das hier das alte von *Fnḫ-w* zu vertreten scheint und eventuell auf eine neue Etymologie des Wortes *Fnḫ-w* hinweisen könnte, als wenn dieses von *fnd* „Nase“ abgeleitet oder als „Rebellen“ gedeutet worden sei wie *bšt* und andere Worte, die so geschrieben werden: .

Ähnlich schon in einer unpubl. Inschrift des Sethos-Tempels von Abydos (Wb.).

Daß diese eventuelle Ausdeutung der geographischen Bedeutung des Namens keinen Eintrag getan hat, lehrt der Zu-

[1]) Medinet Habu, nördliche Kolonnade. Karnak, Tempel Ramses' III. Düm. Hist. Inschr. II 11/12, 26.

[2]) Dieselbe Gegenüberstellung auch in griechischer Zeit: „ich gebe deinen Schrecken in die *Fnḫ-w*, deinen Schrecken bei den fernen Gebirgsländern“ Rochem. Edfou I 85.

sammenhang der eben zitierten Stelle Champ. a. a. O. Denn dort sagt der Gott zum König: „ich gebe dir das Siegesschwert über die Asiaten (*Stj-w*). ich werfe dir nieder jedes Land (*tꜣ*), ich führe dir die Länder der *Fnḫ-w* mit ihren Tributen vor dein Angesicht.“

Auch die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit, die das Wort *Fnḫ-w* im Allgemeinen nur noch mit seinen Buchstaben und den Determinativen der fremden Länder und Völker zu schreiben pflegen, zeigen in der Art, wie sie es verwenden, deutlich, daß es seine alte Bedeutung eines bestimmten asiatischen Volkes in Ägyptens Nachbarschaft noch immer behalten oder wieder bekommen hat.

So werden die *Fnḫ-w* in den Krypten des Dendera-Tempels als eines der Völker genannt, die Ägypten einmal heimgesucht haben und denen es dabei nicht gelungen sei, diese Krypten aufzufinden. Hier werden sie zwischen den *Stjw* „Asiaten“ (gemeint die Perser), den *Hꜣ-w-nb-wt* (gemeint die Griechen) und den *Ḥrj-w-šꜥ* genannt. Mar Dend. III 26c. vgl. dazu Krall. Ä. Z. 18. 123.

Bei dem Text, der vom Einfangen der Menschen im Netz durch den Gott Horus von Edfu handelt, werden zu dem Abschnitt, der die Völker Asiens *St-t* betrifft, auch die *Fnḫ-w* genannt: „er bringt Fische in Gestalt von *Jwn-wt* (semitische Nomadenhorden), Wasservögel in Gestalt von *Stj-w* (das alte *Ś*ṯ*-tj-w*, die „Asiaten“), *ꜥꜣm-w* (Semiten) als [Beute], *Fnḫ-w* als Gefangene“ v. Bergmann, Hierogl. Inschr. 70 = Rougé, Edfou 164.

Auf dem Naos, den König Nektanebos I. zu Saft el Henne im Gau Arabia am Eingange des Landes Gosen (Wadi Tumilât) dem Ortsgotte Sopdu „dem Schläger der *Mntj-w* (Asiaten-Semiten)“ weihte, heißt es von dem König, sein Schrecken sei in den Herzen der neun Bogen wie der Schrecken der Ortsgottheiten in (oder unter) den *Fnḫ-w*, die demnach in der Nachbarschaft gedacht sein müssen. Naville, Goshen pl. 2.

Im Einklang damit heißt der löwenköpfige Horus von *Ṯꜣrw* (Sile), der Grenzfestung gegen Palästina, da, wo die alte Karawanenstraße nach Syrien jetzt den Suezkanal kreuzt (südlich vom heutigen El Kantara), „Herr von Ägypten, Herrscher der *Fnḫ-w*“ „Rochem. Edfou II 42. Mar. Dend. III 62a. Vgl. Rochem

Edfou I. 396, wo der an demselben Orte verehrte Min dem Könige die Herrschaft über die *Fnḫ-w*-Länder verheißt.

König Ptolemaios II. Philadelphos wird in einer historischen Inschrift „Leiter der Horuslande und der Länder der *Fnḫ-w*“ genannt (Urk. II 78). d. i. von Ägypten und der phönizisch-palästinensischen Küste, die seit 287 v. Chr. unter der Herrschaft der Ptolemäer stand.

Auch spätere Herrscher, wie Philopator, der zunächst noch den syrischen Besitz seiner Vorgänger behauptete, wie Euergetes II., der wegen seiner Mutter Kleopatra, der Tochter Antiochos des Großen, Erbansprüche auf Coelesyrien und Palästina erheben konnte, und Kaiser Tiberius, der tatsächlich Phönizien beherrschte, werden in den Tempelinschriften nicht selten „König von Ägypten, Herrscher der *Fnḫ-w*“, genannt, doch hat das dann stets seinen besonderen Grund in der Natur der Opferhandlung, die sie gerade vollziehen (Darbringen des Weines, Räuchern, s. u.).

Besonders bezeichnend sind die Stellen, an denen von der phönizischen Weinausfuhr nach Ägypten die Rede ist und zu denen schon Dümichen auf die Schilderung bei Herodot 3, 6 verwiesen hatte[1]. Da heißt es von der Göttin Buto als Herrin der Stadt *Jm-t*, jetzt Tell Nebêsche, im Nordosten des Nildeltas, die seit alters als Weinlieferin berühmt war[2], „die *Fnḫ-w* fahren südwärts zu ihr mit ihrem Wein“ Brugsch Dict. géogr. 650 (Edfu). Vgl. dazu Rochem. Edfou I 362, wo dieselbe Göttin und die „*Fnḫ-w*-Länder“ in zerstörtem Zusammenhang genannt sind.

Anderwärts heißt es vom Weine im Unterschied zu den Produkten anderer Länder, er komme „aus den Händen der *Fnḫ-w*-Länder“ Rec. de trav. 13, 170 (kollat.).

In den Texten, die die Darbringung des Weines betreffen, werden immer wieder neben den Oasen der libyschen Wüste die „Länder der *Fnḫ-w*“ als Lieferer dieses Stoffes genannt: „die *Fnḫ-w*-Länder kommen eilends mit ihren Tributen in allerlei Weinkrügen (*ỉnmtj*) ihrer Niederlassungen“, Düm. Geogr. Inschr. 2, 79. Res. 18.

[1]) Geschichte Ägyptens S. 264.

[2]) Der „Wein von *Jm-t*“ (*ỉrp Jm-t*) gehört zu den fünf Sorten, die schon die Weinkarte der Pyramidentexte und des alten Reichs aufzählt.

Wenn der König Wein opfert, heißt er gern „Herrscher der *Fnḫ-w*“ Rochem. Edfou I 272. 363; II 38 (Philopator). Brugsch Dict. géogr. 651 („Herr von Ägypten, Herrscher der *Fnḫ-w*, der über Seeschiffe auf dem Meere gebietet“ Ptol. Euergetes II.). Philae Phot. Berl. Akad. 822 (Tiberius). Der eine Gott verheißt ihm die *Fnḫ-w* mit ihren Abgaben (*bk*)“, die andern die *Stj-w* „Asiaten“. Rochem. Edfou I 234; vgl. ib. 144. 294. 450. 502. Statt der *Fnḫ-w* werden dabei auch die „Länder der *Fnḫ-w*“ genannt, ib. I 288. 448. 459; wofür dann wohl auch das unbestimmtere „die Länder der Asiaten (*Stj-w*)“ eintritt, ib. 449; ähnlich am 2. Pylon des Tempels von Karnak. Besonders bemerkenswert sind unter den hierher gehörigen Stellen solche, die im Parallelismus zu den *Fnḫ-w* oder „*Fnḫ-w*-Ländern“ das Land oder oder bzw. seine Bewohner nennen. Rochem. Edfou I 363 („Herrscher der *Fnḫ-w*, der Tribut erhebt im *Ḫntš*“). 458 (desgl.). 448 („ich gebe dir die *Fnḫ-w*-Länder mit ihren Tributen, die *Ḫntš* mit ihren Kostbarkeiten“). 459 (ähnlich). Denn das ist nichts anderes als die alte, schon im alten Reiche nachweisbare Bezeichnung des Libanon: *ḫntš* „der Forst“[1].

Eine andere Beziehung der *Fnḫ-w*, die uns in den Texten dieser Zeit ebenfalls häufig entgegentritt, ist die zu Weihrauch und Myrrhen, Produkte, die der phönizische Handel aus Arabien bezog (Herod. 3, 107). Zu dem räuchernden König sagen die Götter, in üblicher Weise auf seine Handlung bezugnehmend: „deine Furcht geht herum in den Ländern der *Fnḫ-w*“ und „ich gebe dir die *ꜥꜣm-w* (Semiten) mit ihren Abgaben (*bk*), ... dein Schrecken geht herum in den vier Ecken der Welt, wie der Weihrauch herumgeht unter den *Fnḫ-w*“ Rochem. Edfou I 253.

Ähnlich heißt es beim Darbringen der Myrrhen (Öles): „die *ꜥꜣm-w* tragen dir ihre Abgaben (*bk*), die *Fnḫ-w* bringen dir ihre Dinge“ ib. 30; vgl. ib. 132.

Auch bei dieser Gelegenheit wird der König als „König von Ägypten, Herrscher der *Fnḫ-w*, der Tribute einzieht in den Niederlassungen von *Bḫ* (Land im Osten)“ bezeichnet und es wird von

---

[1]) Vgl. meine Bemerkungen in den Sitz. Ber. Berl. Akad. 1906, 357.

ihm gesagt, „er habe Ägypten geerbt“ und sei „zum Oberhaupt der Länder der *Fnḫ-w* geworden“ Rochem. Edfou I 49.

Daß auch hierbei die *Fnḫ-w* nicht anderswo gedacht sind, als sonst, lehrt schlagend, daß dabei wiederholentlich der alten phönizischen Handelsstadt Byblos (*Kpn*) Erwähnung geschieht. So sagt an der eben zitierten Stelle Rochem. Edfou I 49 (ebenso II 43) der Gott zu dem räuchernden König: „ich lasse deinen Schrecken herumgehen in den Leibern, wie der Weihrauch herumgeht in Byblos“, mit einem Vergleich den wir oben genau so, aber mit Nennung der *Fnḫ-w* statt der Stadt Byblos lasen. An der oben S. 320 zitierten Stelle Mar. Dend. III 62a sagen die Götter Horus von Edfu und Horus von Sile beide zu dem vor ihnen räuchernden König: „ich gebe dir Byblos (*Kpn*)“[1]. Vgl. auch Rochem. Edfou I 559.

Alle diese Stellen setzen es außer jedem Zweifel, daß für die ägyptischen Tempelschreiber der ptolemäischen Zeit die *Fnḫ-w* mit den Phöniziern im engeren Sinne, der handeltreibenden Bevölkerung der phönizischen Seestädte, identisch waren. Es kann sich nur fragen, ob diese Identifikation auf einer guten alten Tradition beruhte oder ob sie etwa eben nur um der Ähnlichkeit des Namens *Fnḫ-w* mit dem griechischen *Φοίνικες* willen von den Priestern aufgebracht worden war. Das wäre an sich natürlich denkbar. Jedenfalls würde in dem Fall aber der Befund, der oben für die älteren Zeiten gemacht wurde, zeigen, daß man dabei durchaus auf der richtigen Fährte war und das miteinander identifizierte, was einst wirklich identisch gewesen war. Tatsächlich liegt aber wohl kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die ägyptische Priesterschaft alte Traditionen über die Bedeutung des alten Ausdrucks bewahrt hatte, wie sie sie ja z. B. auch für den alten Ausdruck *Ḥ'-w-nb-wt* bewahrt hatte, den man beim Auftreten der Griechen in Ägypten ganz richtig auf diese übertrug, die zwar nicht die reinen Nachkommen, aber doch die Nachfahren oder Nachfolger der alten Bewohner der griechischen Inselwelt waren. Der etwas verschwommene Gebrauch von *Fnḫ-w*, der unter der 20. Dynastie möglicherweise festzustellen war, wird dem kaum

[1]) In einer unveröffentlichten Inschrift am 2. Pylon des Amuntempels von Karnak wird der Weihrauch als „hervorgekommen aus *Kpn*“ bezeichnet.

im Wege stehen; er wird eher auf ein zeitweiliges Außergebrauchkommen des alten Namens, als auf das Abreißen der Tradition zurückzuführen sein. Wir sehen ja auch sonst so oft, wie seit der 25. Dynastie die alten Traditionen wieder lebendig werden, nachdem sie längere Zeit unbeachtet gewesen waren.

Daß der Gebrauch des Ausdrucks *Fnḫ-w* ebenso wie der anderer Völkernamen auch seine bestimmt umgrenzte Zeit gehabt hat, steht ja außer Frage. Er gehört nicht der ältesten Schicht von Völkernamen an, die wir bei den alten Ägyptern zu Beginn der geschichtlichen Zeit in den „neun Bogen" zusammengefaßt finden, sondern muß erst nach der Begründung des geschichtlichen Staates durch Menes, spätestens im alten Reich, aufgekommen sein. Im mittleren Reich scheint er im wesentlichen bereits auf die feste Verbindung „die Länder der *Fnḫ-w*" beschränkt worden zu sein, die sich bis in das neue Reich in Gebrauch erhält, um danach gleichfalls minder gebräuchlich zu werden. In griechischer Zeit wurden die alten Ausdrücke *Fnḫ-w* und *tꜣ-w Fnḫ-w* dann, wie so vieles andere Alte, wieder hervorgeholt und bei bestimmten Gelegenheiten (Herkunft des Weines und des Weihrauchs) regelmäßig verwendet.

Wiesen viele von den Belegstellen für *Fnḫ-w* aus ptolemäischer Zeit so deutlich auf die eigentlichen Phönizier hin, so fehlte es doch auch nicht an anderen, die sich den Zeugnissen der älteren Zeiten an die Seite stellten und erkennen ließen, daß der Name nicht nur diese engere Bedeutung hatte, sondern auch die Bevölkerung des unmittelbar an Ägypten grenzenden eigentlichen Kanaʿan umfaßte. Nach den älteren Zeugnissen wird der Name der *Fnḫ-w* eben dem Begriff entsprochen haben, den wir als Kanaʿanäer bezeichnen; es sind also die Phönizier im weiteren Sinne.

Die Verbindung „die Länder der *Fnḫ-w*" oder „die *Fnḫ-w*-Länder", in der uns der Name seit dem mittleren Reich fast ausschließlich begegnete und die zum Teil geradezu selbst als Volksbezeichnung gebraucht erschien, enthält bemerkenswerterweise nicht den gewöhnlichen Ausdruck für die fremden Länder 𓈉 *ḫꜣś-t* „Gebirgsland", sondern den für Ägypten selbst üblichen Ausdruck 𓇾 *tꜣ* „Flachland" (Talebene). Man wird daher bei den *Fnḫ-w*-Ländern, die stets im Pluralis auftreten, an die fruchtbaren

Ebenen zu denken haben, die in Palästina, Coelesyrien und Phönizien das gebirgige Land wie Oasen unterbrechen, die philistäische Schephelah, die Ebene Saron, die Ebene Jezreʿel, die Biḳâʿ, das Jordantal, die phönizische Küstenebene.

Die *Fnḫ-w* selbst werden demnach vermutlich die in diesen Ebenen ansässige, Ackerbau treibende Bevölkerung im Unterschiede zu den in Gebirgen und in der Wüste hausenden Nomaden gewesen sein.

IV.

Wie sich Müllers Deutung des Wortes *Fnḫ-w* hinsichtlich seines geographischen Bedeutungsinhaltes als nicht stichhaltig erweist, so auch hinsichtlich seiner Form und Etymologie. Es ist schon oben bemerkt worden, daß für die Erklärung des Wortes aus dem Stamme *fḫ* „lösen" nur eine einzige Stelle, die offenbar als Verschreibung zu werten ist, angeführt werden kann. Überall sonst wird der Stamm *fnḫ* geschrieben, in griechischer Zeit gelegentlich auch *fnš* (Mar. Dend. III 62a. Philae Phot. Berl. Akad. 822); eine Variante, die den Übergang von *ḫ* in *š* zu bezeugen scheint, wie er in ägyptischen Wörtern so häufig, anscheinend zwischen dem 5. und dem 3. Jh. vor Chr., eingetreten ist[1].

Was das Zeichen [Hieroglyphe] angeht, das Müller zu der Gleichsetzung unseres Wortes mit *fḫ* „lösen" veranlaßte, so ist es bei diesem Worte selbst, ebenso wie in den meisten andern Wörtern, bei denen es später vorkommt, wie *wnḫ* „anziehen" (Kleider), *ʿrḳ* „vollenden" usw., nicht alt. Der Stamm *fḫ* und sein Kausativ *sfḫ* „ablegen" (Kleider) wird im alten Reich meist noch ohne Determinativ oder wie das eben genannte *wnḫ* mit dem Zeichen für Kleid [Hieroglyphe] geschrieben. Auch bei *Fnḫ-w* könnte das Zeichen jung sein und ein älteres Zeichen vertreten. Noch im neuen Reich finden wir nicht selten Schreibungen für *Fnḫ-w*, die stattdessen den gewöhnlichen Strick [Hieroglyphe] oder gar nichts zeigen. Leider ist an der einzigen Stelle aus dem alten Reich, an der der Name bisher belegt ist, das Ende zerstört, und die einzige Stelle aus dem mittleren Reich, die uns in einer gleichzeitigen Aufzeichnung überliefert ist, ist hieratisch, nicht hieroglyphisch geschrieben:

[1]) Vgl. Herodots *Χέοψ, Χεφρῆν* mit Manethos' *Σοῦφις, Μιοφρῆς*.

wir können also die alte hieroglyphische Schreibweise nicht feststellen.

Jedenfalls zeigt das Dasein des Determinativs oder Ideogramms [hieroglyph] bzw. seines Vertreters [hieroglyph] in den gewöhnlichen Schreibungen unseres Wortes *Fnḫ-w*, daß man es sich als ägyptisches Wort dachte. Insoweit hatte Müller sicherlich Recht. Und in der Tat gibt es in der älteren Sprache ein Wort *fnḫ*, das ganz entsprechend determiniert wird. [hieroglyphs] „*fnḫ* in Bezug auf das Herz" nennt sich ein Nomarch aus dem Anfange des mittleren Reichs, Brit. Mus. 159, 7 (Sharpe, Eg. Inscr. II 36, ungenau Brit. Mus. Eg. Stelae I 47, berichtigt nach Abklatsch der Lepsiusschen Slg.). Leider gestattet der Zusammenhang nicht, die Bedeutung dieses Wortes, vermutlich eines Eigenschaftswortes, näher zu bestimmen[1].

Die Sprache des alten Reiches besitzt außerdem ein Wort [hieroglyphs] *fnḫ* „Tischler", „Zimmermann" (L. D. II 76. 78. Erg. Bd. 19), anderwärts rein ideographisch nur mit den Zeichen des Dächsels und der Säge (oben ungenau durch das Messer wiedergegeben) geschrieben (Steindorff, Grab des Ti Tafel 133) oder mit Nachsetzung der phonetischen Elemente (Mar. Mast. A. 2 = Murray, Saqqara Mastabas I 1), und zwar entweder aller drei Konsonanten in dieser Folge *f ḫ n* (einmal belegt) oder des ersten und des letzten *f ḫ* (einmal belgt), womit die oben zitierte Schreibung für *Fnḫ-w* ohne *n* (S. 308) und die unten zu besprechende Schreibung [hieroglyphs] aus griechischer Zeit zu vergleichen[2], oder aber nur des Anfangsbuchstaben *f* (zweimal belegt)[3].

Es wäre denkbar, daß der Volksname der *Fnḫ-w*, der ja der gleichen Zeit etwa angehören muß, ursprünglich mit diesem Worte, das nur im alten Reiche vorzukommen scheint, zusammengehangen habe. Da die Ägypter ihr bestes Bau- und Nutzholz, das Zedernholz, durch die Phönizier vom Libanon bezogen und im Bau der Seeschiffe ganz von den Phöniziern abhängig gewesen

[1]) An der betreffenden Stelle scheint von der Mitwirkung bei Mysterienspielen die Rede zu sein.

[2]) Vgl. Erman, Äg. Gramm.[3] § 65 Anm. und § 76.

[3]) Wie das *w* bei *wḏ* „befehlen", *wḏ*' „gesund sein".

zu sein scheinen[1], so würde eine Bezeichnung derselben als Tischler oder Zimmerleute in ihrem Munde nicht unangebracht gewesen sein[2].

Es ist nur die Frage, ob und wie sich das Ideogramm des Strickes @, das wir oben bei dem Eigenschaftswort *fnḫ* wie bei dem Namen des Volkes der *Fnḫ-w* antrafen, und seine Nebenform ⟿, die bei dem letzteren das gewöhnliche war, damit vereinen läßt. Der Strick @ findet sich allerdings im alten Reich gelegentlich (Pyr. 1209 b. Davies, Deir el Gebrawi II 10) als Determinativ bei dem alten Ausdruck *špj*, der ursprünglich den Bau der leichten aus Papyrus zusammengebundenen Nilschiffe bezeichnet zu haben scheint, im alten Reich aber auch für große Schiffe (an der eben genannten Stelle Pyr. 1209 eines von 770 Ellen) und auch für Seeschiffe (z. B. Urk. I 134) gebraucht wird.

Noch bedeutsamer ist aber vielleicht, daß das Krummziehen der Holzschiffe durch starke Taue erfolgte[3] und daß der typische Ausdruck dafür *ʿrḳ* (kopt. *ōlᵉk*), der in alter Zeit noch mit seinem speziellen Bilde [Hieroglyphe] geschrieben wurde (z. B. an der eben zitierten Stelle Pyr. 1209), seit dem mittleren Reich mit eben dem Zeichen ⟿ geschrieben zu werden pflegt, das dem Volksnamen *Fnḫ-w* seit dieser Zeit eigentümlich ist: [Hieroglyphen] oder auch nur ⟿[4].

So ist es denn in der Tat nicht unwahrscheinlich, daß die Ägypter in der Bezeichnung *Fnḫ-w* die Phönizier oder Kanaʿanäer als „Tischler" oder „Zimmerleute" bzw. „Schiffbauer" zu bezeichnen dachten[5]. Später, nachdem das alte Wort *fnḫ* „Tischler" außer

---

[1]) Ihre Seeschiffe waren nach der Stadt Byblos *kbn-t* benannt, s. Ä. Z. 45, 7 ff.

[2]) Erman, dem der Gedanke an einen Zusammenhang zwischen den *Fnḫ-w* und diesem Worte *fnḫ* „Tischler" auch gekommen war, dachte an eine Bezeichnung der kunstreichen Völker im Gegensatz zu den Beduinen. Das würde zu dem, was oben S. 325 gesagt wurde, stimmen.

[3]) Erman, Ägypten 604.

[4]) Z. B. in dem von demselben Stamme gebildeten Ausdruck *ʿalkê* „letzter Tag des Monats".

[5]) Gesagt werden muß aber, daß die Arbeiter beim Schiffbau in den ägyptischen Grabbildern des alten Reichs nicht *fnḫ* genannt werden, sondern durch ein anderes mit dem Bilde des Beiles geschriebenes Wort bezeichnet sind (z. B. Steindorff, Ti Taf. 119. 120).

Gebrauch gekommen war, ging dieser Sinn dem Namen natürlich verloren (vgl. die Schreibung mit der Nase S. 319). In griechischer Zeit wird das Wort *Fnḫ-w* dementsprechend im allgemeinen nur noch mit den Determinativen der fremden Länder und Völker [hieroglyph] und [hieroglyph] geschrieben[1], oft nur mit dem letzteren und zwar auch da, wo nach dem Zusammenhang zweifellos das Volk, nicht etwa das Land, gemeint ist. Nur selten kommt noch das alte historische Zeichen [hieroglyph] dabei vor, das nach seiner Stellung in den folgenden Beispielen als Wortzeichen (phonetisches Dreikonsonantenzeichen) für *fnḫ* angesehen worden zu sein scheint: [hieroglyphs] Naville, Goshen pl. 2 = Piehl, Inscr. I 41. [hieroglyphs] Karnak, Tempel der Opet, Raum D (wo ausnahmsweise auch das Deutzeichen des Asiaten gesetzt ist, hier im Druck ungenau wiedergegeben).

Sollte sich diese Zusammenstellung der altägyptischen Bezeichnung für die Kanaʿanäer *Fnḫ-w* mit dem alten Worte *fnḫ* „Tischler" bestätigen, so hätten wir es hier mit einem Gegenstück zu der griechischen Benennung desselben Volkes *Φοίνικες* zu tun, die bei den Griechen ja gleichfalls als Berufszeichnung „die Rotfärber" angesehen worden zu sein schien.

V.

Damit kommen wir wieder auf die Frage zurück, von der unsere Untersuchung des ägyptischen Ausdrucks *Fnḫ-w* ausging: ist ein Zusammenhang zwischen beiden Ausdrücken, dem ägyptischen und dem griechischen, anzunehmen? Nachdem die sachlichen Zweifel, die die Identität des Objektes beider Bezeichnungen in Frage stellten, nunmehr wohl beseitigt sein dürften, kann es sich nur noch um die lautliche und um die historische Möglichkeit handeln. Die erstere ist unlängst von H. R. Hall[2] bestritten worden, der sich auf die sattsam bekannte Tatsache berief, daß

---

[1]) Vereinzelt steht die Schreibung [hieroglyphs] da, die vor diesen Zeichen noch das Zeichen für Unterwürfigkeit bietet, Rec. de trav. 13, 170 (von mir kollationiert).

[2]) Rec. de trav. 34, 35.

das griechische *φ* in älterer Zeit kein *f* gewesen sei, sondern *p* + *h*, eine Tatsache, die ja auch durch den Gebrauch des Buchstaben *Φ* im sahidischen Dialekte der koptischen Sprache noch für das 3. Jh. nach Chr. bezeugt wird. Halls Einwand wäre zweifellos berechtigt, wenn es sich hier um zwei aus gemeinsamer Wurzel entsprossene, im Grunde also identische Wörter aus verwandten Sprachen handelte und nicht um die Entlehnung aus einer fremden gänzlich anders gearteten Sprache. Tatsächlich konnten die Griechen ein ägyptisches *f* und ein semitisches *f* resp. aspiriertes *p* in ihrer Sprache eben doch nur durch *φ* (oder allenfalls *π*) wiedergeben, ebenso wie sie auch lateinisches *f* nie anders als durch *φ* wiedergegeben haben (*Φλάβιος*, *Ῥοῦφος*). Die Namen *Χεφρήν* für ägyptisch *Ḫʿw-f-rʿ*, *Χέωψ* = *Σοῦφις* für ägyptisch *Ḫwfw*, *Μεθουσοῦφις* für ägyptisch . . . *-m-sʾ-f*, *Μέμφις* für ägyptisch *Mĕnfer*, *Ὀννῶφρις* für ägyptisch *Wennŏfre* zeigen das für das Ägyptische; die Septuaginta-Transskriptionen *Καριασσωφαρ* für hebräisch *Kirjat-sēpher*, *Ἰωσήφ* für hebräisch *Jōsēph*, *Ἐφραΐμ* für hebräisch *ʾEphrajim*, und das weit ältere *Ἄλφα* für phönizisch *ʾAleph* zeigen es auch für das Kanaʿanäische. Daß selbst das hebräische *p* am Anfang der Wörter, wo es nach der masoretischen Punktation (falls nicht ein Vokal voranging) nicht aspiriert gesprochen sein soll, wenigstens noch zur Zeit der Septuaginta durch *φ* wiedergegeben werden konnte, zeigen *Φαραώ* für hebräisch *Parʿō*, *Φυλιστιείμ* für hebräisch *Pelištīm* usw.[1].

Von einer direkten Abhängigkeit des griechischen *Φοίνικες* von dem alten ägyptischen *Fnḫ-w* — damit kommen wir zur Frage der historischen Wahrscheinlichkeit — kann selbstverständlich keine Rede sein. Es kann sich nur darum handeln, ob beide Ausdrücke auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, d. h. ob beide etwa ein und dasselbe, vermutlich semitische Wort, jedes in seiner Weise wiedergeben, bzw. ausgedeutet und eventuell dementsprechend umgestaltet zeigen.

---

[1]) Nach Ewald, Lehrgebäude § 48 folgen die Masoreten den Regeln der aramäischen Aussprache, von der die kanaʿanäische im vorliegenden Falle vielleicht schon früher abgewichen sein könnte. Daß das kanaʿanäische *p* keilschriftlich, z. B. in den Glossen der Amarna-Briefe, überall durch babylonisches *p* wiedergegeben wird, besagt natürlich nichts, da das Babylonische ja nur *p* kennt.

Denn was für das griechische *Φοίνικες* anzunehmen schien, daß es eine der Deutung „Rotfärber“ zuliebe nach dem Vorbilde von *φοινός* „blutigrot“ vorgenommene Umgestaltung eines fremden Prototyps gewesen sei, das ist auch für die ägyptische Benennung *Fnḫ-w*, wenn sie „Tischler“ oder „Zimmerleute“ bedeutete, anzunehmen. Daß die Ägypter aus sich heraus dem Nachbarvolke eine solche allgemeine Berufsbezeichnung, mochte sie auch noch so gut auf es passen, als Namen gegeben haben sollten, ohne dazu durch einen besondern gegebenen Grund veranlaßt zu sein, ist doch kaum glaublich. So wird die Benennung *Fnḫ-w* vermutlich auch auf einer Volksetymologie beruht haben, die einem vorhandenen fremdsprachigen Namen eine ägyptische Bedeutung „Tischler“ unterschob und unter Umständen eine dazu passende Formumgestaltung mit ihm vornehmen ließ, genau wie der arabisch sprechende Ägypter der Gegenwart aus dem griechischen Ortsnamen *Ἀποθήκη* ein *Abu-tig* und aus dem altägyptisch-griechischen *Pusire-Βούσιρις* ein *Abu-sir* gemacht hat, als ob sie nach zwei Heiligen *Tig* und *Sir* benannt wären, die es in Wahrheit nie gegeben hat, und wie die Griechen aus den ägyptischen Ortsnamen *ʾAbādu*, *P-ḥapu-n-ʾōn* (Nilopolis), *Rō-ʾw* ihre Namen *Ἄβυδος*, *Βαβυλών*, *Τροία* herauszuhören glaubten.

Daß den alten Ägyptern die Ausdeutung fremder Namen nicht minder nahelag als den Griechen und ihren eigenen Nachkommen von heute, das lehrt der Fall des Wortes *Śt-tj-w* „Asiaten“ (von *Śṯ-t* „Asien“), das seit dem mittleren Reich, nachdem es zu *St-tj-w* geworden war, als die „Bogenschützen“ (von *śtj* „schießen“, kopt. *sīte*) gedeutet und demgemäß geschrieben wurde, wie gleichzeitig auch der Name der Kataraktengöttin Satis und später auch der der Göttin des Siriussternes Sothis als die „Bogenschützin“[1]. Gerade in älterer Zeit scheinen die fremden Länder- und Völkernamen nach ihren Schreibungen zu urteilen von den Ägyptern gern so ausgedeutet worden zu sein[2], im geraden Gegensatz zum neuen Reich, das Wert

[1]) Roeder, Ä. Z. 45, 22ff.

[2]) *Jsj*, das man gewöhnlich auf Zypern deutet, das aber in Wahrheit wohl eher einen Teil Kleinasiens, das griechische *Ἀσία*, sein dürfte, ist ge-

darauf legt, sie durch die besondere Schreibung (die sog. „syllabische“ Schreibung) auf den ersten Blick als unägyptisch erkennen zu lassen.

Eine semitische Bezeichnung der Kanaʿanäer, die in dieser Weise dem ägyptischen *Fnḫ-w* und dem griechischen *Φοίνικες* zu Grunde liegen könnte, kennen wir nun allerdings nicht, denn auch das aus dem griechischen *Φοῖνιξ* abgeleitete lateinische *Poenus*, *Punicus*, das die Römer auf die Karthager anwenden, ist uns nur durch sie, nicht durch karthagische Quellen bezeugt. Die phönizichen und punischen Inschriften sind aber zu gering an Zahl und ihrer Natur nach nicht derart, daß sie viel Gelegenheit zur Nennung einer solchen Volksbezeichnung boten, und von der Literatur der Phönizier und der Karthager ist uns überhaupt nichts erhalten. Daher ist der Gedanke, daß es eine solche volkstümliche Selbstbezeichnung des phönizischen Volks, die wir nicht direkt belegen können, gegeben habe, nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Angesichts der Ähnlichkeit, die zwischen der altägyptischen Bezeichnung *Fnḫ-w* und der griechisch-lateinischen *Φοῖνιξ-Poenus* besteht, und angesichts der Tatsache, daß eine restlose und befriedigende Erklärung beider Namen aus den betreffenden Sprachen allein nicht möglich ist, scheint sie in der Tat einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit zu haben.

Eine lautliche Schwierigkeit könnte man schließlich noch darin finden, daß das ägyptische Wort mit einem *f* beginnt, die kanaʿanäische Sprache aber im Anfang der Wörter, wenn sie nicht etwa auf einen vokalischen Auslaut folgten, nach der hebräischen Punktation nur ein nicht aspiriertes *p* gekannt haben soll[1]. Wenn *Fnḫ-w* aber ein ägyptisches Wort war, das für ein ähnlich klingendes kanaʿanäisches substituiert wurde, so ist die Entsprechung kan. *p* = ägypt. *f* nicht anstößiger, als es die Entsprechung von kan. *p* und arab. *f* oder die Wiedergabe von griech. *π* durch *f* im Arabischen (*Iflātun* = *Πλάτων*) ist. Auch im Ägyptischen standen sich *p* und *f*, die dort im Unterschied zu den semitischen Sprachen nebeneinander standen, sehr nahe.

schrieben, als ob es das ägyptische Wort *ἰzj-j* „eilet“ sei; *Kftjw* „Kreta“, als ob es der Pluralis einer Nisbeform *kftj* sei; *Rṯnw* „Syrien“ als ob es das ägyptische Wort *r-ṯnw* „so oft als“ sei, usw.

[1]) S. dazu oben S. 329.

wie das Beispiel von *psj* „kochen“ (alt *fś*, im mittleren Reich *pfs* geschrieben) lehrt. Vor allem aber läßt sich ägyptisches *f* als Wiedergabe eines kanaʿanäischen *p*-Lautes auch bei richtigen Lehnwörtern tatsächlich belegen, und zwar auch im Anlaut der Wörter, wo die nicht aspirierte Aussprache des *p* zu erwarten ist. Burchardt, der dies feststellte[1], hat deshalb vermutet, daß eine dialektische Eigentümlichkeit des Kanaʿanäischen vorliegen könnte, die uns sonst nicht bekannt sei. Die oben S. 329 angeführten Beispiele, in denen ein kanaʿanäisches *p* im Wortanfang griechisch durch *φ*, und nicht durch *π* wiedergegeben erschien, könnten in derselben Richtung gedeutet werden.

Nachtrag. Wie ich nachträglich sehe, ist das oben S. 326 angeführte Prädikat *fnḫ ib* neuerdings von Lange, Sitz. Ber. Akad. 1914, 994 noch aus zwei andern Inschriften nachgewiesen worden, die der Zeit der 11. Dynastie angehören (s. Ä. Z. 52, 128). Nach dem Zusammenhange aller drei Stellen zu schließen wird der Ausdruck „*fnḫ* in bezug auf das Herz“ soviel wie „klug“ bedeuten müssen; das Adjektiv *fnḫ* selbst wird also in der Tat wohl „geschickt“ bedeuten. — Ebendort bringt Lange auch einen neuen wichtigen Beleg bei für unsern Volksnamen *Fnḫ-w*, den auch er mit jenem Adjektiv zusammenzubringen geneigt ist. In einem religiösen Texte aus der Zeit zwischen dem alten und dem mittleren Reiche sagt der Tote: „meine Furcht ist im Himmel, mein Schrecken in den Herzen der *Fnḫ-w*“ Lacau, Text rélig. Kap. 74, 4. Hier ist der Ausdruck wieder völlig sicher als Substantiv gebraucht; determiniert ist er mit dem gewöhnlichen Strick (also wie das Adjektiv und wie die oben S. 308 Anm. 2 zitierten Belege) und den Pluralstrichen, ohne Personendeterminativ (vgl. oben S. 310). Zeitlich und inhaltlich stellt sich dieses Zeugnis an die Seite der Begleittexte zum Min-Texte im Ramesseum (S. 308/9), die spätestens dem frühen mittleren Reich entstammen werden, jedenfalls hinsichtlich des Alters nur dem Belege aus dem alten Reiche (S. 308) nachstehen, und die gleichfalls von dem Schrecken, der in die *Fnḫ-w* gegeben sei, reden.

---

[1]) Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen § 54.

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

ORIENTALISTISCHE STUDIEN

FRITZ HOMMEL

ZUM SECHZIGSTEN GEBURTSTAG

AM 31. JULI 1914

GEWIDMET VON

FREUNDEN, KOLLEGEN UND SCHÜLERN

ZWEITER BAND

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1918

Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.) 1917.
22. Jahrgang

Vorbemerkungen.

Nach Abschluß des ersten Bandes sind noch Beiträge der Herren L. Borchardt, H. Grimme und K. v. Spieß eingelaufen. Herr M. Streck war dagegen an der Fertigstellung seines Beitrags verhindert. Herr Th. Menzel legt Wert auf die Feststellung, daß er durch seine Internierung in Rußland an der Lieferung eines Beitrags gehindert war. In der Liste der Unterzeichner der Adresse (Bd. I S. V) ist der Name Ranke zwischen Pinches und Röck einzuschalten.

Inhaltsverzeichnis des II. Bandes.

Tohuwabohu.

Von

Wilhelm Caspari.

1. Wer sich nach der Herkunft und Heimat der Gedanken des ersten Kapitels der Bibel erkundigte, wurde eine Zeit lang mit Sorge beobachtet, als könne er von da aus einmal den Nachweis der geschichtlichen Bedingtheit und Unselbständigkeit des biblischen Gottesbegriffs ankündigen. Doch läge ein solches Vorhaben um eines Himmels Weite von Ergebnissen am Weltschöpfungskapitel entfernt. Auch wenn man statt des allgemeinen Begriffs von Gott den engeren Schöpferbegriff ins Auge faßt, läßt sich Alter, Echtheit, Bedeutung des biblischen Schöpferglaubens nicht von dem Schöpfungskapitel aus entscheiden. Man hat sich gewöhnt, seinen Gottesbegriff als einen verhältnismäßig abgeschlossenen anzusehen. Der alttestamentliche Schöpferbegriff war noch entwicklungsfähig, hatte aber, als er zu einer geschichtlichen Berührung mit den Gedanken des Schöpfungskapitels kam, schon eine charakteristische Entwicklung hinter sich. Gegensätze zwischen ihm und dem Schöpfungsstoffe in Gen. 1 waren unvermeidlich. In denselben verhielt er sich grundsätzlich als der Stärkere. Das bestimmte den Verlauf einer jedenfalls langwierigen Auseinandersetzung. Erst deren Ergebnis ist die priesterliche Kosmogonie, die wir in Gen. 1 lesen. Überwiegend auf Seiten des dort niedergelegten Schöpfungsstoffes lag die passive Anpassungsfähigkeit, die der außerhalb desselben vorhandene biblische Schöpferbegriff wenig oder nicht an den Tag zu legen brauchte. Die Wirkung der Auseinandersetzung heißt gerne Entbabylonisierung des Stoffes; sie schreitet fort, bis Gen. 1 seine endgiltige Fassung erlangt, und ist der israelitische Ast der Bahn, die dieser Stoff zurückgelegt hat, oder auch der untere Ast. Auf ihn, mit dem sich die Kommentare zur Genesis beschäftigen müssen, gehen wir im Folgenden so wenig wie möglich ein.

Es ist schon etwas gewonnen, wenn der untere Ast methodisch von einem oberen geschieden und nicht der Übergang des Schöpfungsstoffes nach Israel als eine mystische Metamorphose vorgestellt wird, in der sich Abstoßungen und Anziehungen in freiem Spiel der Geisteskräfte eigentlich gegenseitig um ihre Wirkungen bringen müßten, so daß man nicht einsieht, wie unter solchen Einwirkungen noch etwas Ganzes hätte bleiben können.

Der untere Ast ist der israelitische, genannt nach seinem bestbekannten letzten Abschnitt. Zwischenglieder auf dem Wege des Stoffes von Babel nach Israel konnte man noch nicht sicher benennen. Des Stoffes Weg ist jedenfalls eine Wander- und Werdebahn zugleich. Ihr oberer Ast steht dem biblischen Gottesbegriffe noch fern; gerade dieser Abschnitt der Herkunft des Schöpfungskapitels berührt daher die Forschungen am biblischen Gottesbegriff selbst nur wenig. Zur Aufhellung der Entstehung des biblischen Gottesbegriffs läßt sich von dorther nichts von Belang erwarten. Die Aufgabe ist eine bescheidenere, ebendeshalb aber durch Erwägungen, die im Namen desselben angestellt werden könnten, nur wenig gestört.

2. Einer der wichtigsten Schritte auf dem langen Wege des uns aus Gen. 1 bekannten Stoffes war es, daß er auf Jahwe bezogen wurde, der damals schon irgendwie als Schöpfer angesehen war. Dieser Schritt ist es, der zu Versuchen benutzt wird, die immer noch nicht enden wollen, — Versuche, die die Entstehung des Jahweglaubens aus einer Synthese von beliebig vielen Göttergestalten, darunter Marduk, Raman usw. erklären, aber damit schon von vornherein das Problem falsch stellen; der Schritt fällt unter die allgemeine religionsgeschichtliche Kategorie der Übertragung von Attributen. Für die Entwicklung des ostsemitischen Pantheon ist sie bezeichnend; gerade sie bereitet der Erkenntnis der Eigenart des einzelnen babylonischen Gottes, und damit der babylonischen Religion, ihre Schwierigkeiten, die jetzt mehr und mehr sich aufdrängen.

Der Stoff von Gen. 1, der einmal auf Jahwe den Schöpfer übertragen wurde, begreift in sich einen ganzen Komplex von Vorstellungen, dessen Umfang mehrfach gewechselt hat. Eine monumentale Ausgestaltung hat er im babylonischen Siebentafelepos erfahren. Wohl bezeichnet man auch dieses gern als ein Schöpfungsepos; es ist jedoch dahingestellt, in welchem Grade die dortige Darstellung wesentlichen Merkmalen des Begriffs Schöpfung entgegenkommt, z. B. der Ablehnung einer Welt vor der jetzigen Welt[1]. Das babylonische Epos enthält mehr eine Welterneuerung, nur daß sie noch viel gründlicher vorgestellt ist als z. B. die des Ut-napištim. Sehr viel enthält das Epos, was in Gen. 1 fehlt. Man hat sich deshalb die Israelitisierung des Stoffes eine Zeit lang vorwiegend als eine Reduktion, womöglich des Epos selbst, vorgestellt. Größere Wahrscheinlichkeit kommt der Annahme zu, die biblische Schöpfungsdarstellung sei schon von einer weniger entwickelten Gestalt des Stoffes abgezweigt. Diese, nicht mehr unmittelbar zugänglich, mußte auf gelehrtem Wege herzustellen versucht werden und ist der, nur bedingt bekannte, Archetyp[2].

Man hält ihn aber wenigstens für einen Vorfahren des Siebentafelepos wegen bekannter Berührungen des Epos mit Gen. 1, wie הִבְדִּיל, ins-

[1] Bekannt sind die Versuche, auch dem biblischen Schöpfungsgedanken durch fantastische Auslegungen von Gen. 1, 1f. dies Merkmal zu entziehen.

[2] Wie verschieden die Legenden über die Entstehung der Heimatwelt bei den Mesopotamiern lauteten, zeigt jetzt der Vergleich mit dem „Neuen Schöpfungs- und Fluttext" Pöbels; the Univ. Museum V 1 (1914, Philadelphia).

besondere wegen des Namens des Urmeers תהום. Durch das Wort wird die Behauptung nahegelegt, der Schöpfungstoff, den ein israelitischer Priester auf Jahwes Altar niederlegte, sei aus der Mardukgemeinde gekommen. Sie, mit Babel als Mittelpunkt, hat weltgeschichtliche Bedeutung: der babylonische Weltstaat unter der Dynastie Hamurapis, seine Nachahmung im neuassyrischen und neubabylonischen Reiche, die mit beiden nicht erschöpfte babylonische Kulturmission verschaffen der Gemeinde des Marduk einen Einfluß auf Vorderasien, wie er wohl keiner anderen mesopotamischen Gemeinde zu Gebote stand. Das muß einer Verfolgung der an תהום aufgefundenen Spur das Wort reden.

Mangels chronologischer Gerüste kann man den Abstand des Archetyps vom Siebentafelepos lediglich nach inhaltlichen oder formalen Symptomen bemessen; daraus ergeben sich nie wirkliche Entfernungsbeträge, sondern nur außerordentlich dehnbare, weil mehrwertige, Hilfsmaßstäbe der Perioden der Entwicklung. Der Abmessung des oberen Astes dienen inhaltliche Verschiedenheiten des biblischen und babylonischen Berichts fast nie, da sie sich erst auf dem unteren Aste der Entwicklung eingestellt haben könnten. Zum Teil leiden sogar die formalen Berührungen an dieser Unklarheit. So könnte die Einteilung des Epos in sieben Tafeln eine editionelle Maßnahme sein, den Textbestand zu befestigen, ähnlich der Zerlegung der Tora in fünf Bücher. Ihr Zusammentreffen mit den sieben Schöpfungstagen wäre dann nicht vom Archetyp aus bestimmt.

3. Aber es gibt formale Symptome, die dieser Einrede gegen ihre Verwendbarkeit für Erkenntnis des Archetyps minder unterliegen. Am Namen des Urmeers läßt sich das zeigen. Er diene insofern als ein Beweis des Abstandes des Archetyps vom Epos. Und ist erst einiges erreicht, um die Länge des Abstandes vorzustellen, so lockert sich für unsere Vorstellung die enge stoffliche Bindung des Inhalts des Archetyps an das gegebene Epos. Damit kommen wir in die Lage, das Verhältnis von Gen. 1 zum Epos richtiger zu beurteilen.

Tiâmat(u)[1] ist äußerlich durch Endung als weibliches Wesen gekennzeichnet; als solches ist sie mit der Gestalt, die der Stoff im Epos aufweist, unlöslich verbunden. Sie verrät sich als Weib

---

[1]) In dieser Wortform Ps. 78, 15, — einmal im Alten Testament — und mit attr. raba. Das schließt Zweifel am sg. aus, nicht aber daran, ob das noch Originaltext ist. Möglicherweise noch 106, 9, Prov. 8, 24; alles späte Stellen. Wo im Alten Testament ein äußerer plur. zuverlässig vorliegt, bedeutet er die „Wellen" Ex. 15, 5. 8; Dt, 8, 7; Jes. 63, 13; Ps. 77, 17; 107, 26; 135, 6; 148, 7; Prov. 3, 20. Textkritisch unsicher ist Ps. 71, 20; vielleicht 33, 7. Das Arabische kennt die Wortform als anscheinend alten geographischen Begriff: (Küste der) Brandung.

durch leidenschaftliche Erregung, die von Anfang an ihr bemerkt wird[1]; sie heißt: „Tiâmat, unsere Mutter“; sie versteht, Männer zum Kampfe zu stacheln[2]; ihre Beredsamkeit wird auch sonst hervorgehoben[3]; mit Zauberkünsten will sie den Gegner matt setzen[4]; sie ist ein Weib[5].

Nur eine Aussage des Epos[6] steht mit der bisherigen Kennzeichnung in Widerspruch:

Nachdem er Tiâmat, den Anführer, niedergeschlagen . . .

Kaum kann man die masc. Form der appos. auf sprachliche Unbeholfenheit[7] zurückführen. Hier liegt eine heterogene Tradition über das Urmeer vor, die der epische Dichter sonst systematisch beseitigt hat. Die eine Stelle, an der sie stehen geblieben, berichtet den Höhepunkt des Siegers, war also vermutlich so beliebt und ehrwürdig, daß er nicht wagte, sie seiner sonstigen Auffassung vom Urmeer anzupassen. Auf eine ältere Vorlage, die er verwendet hat, schließen wir hier; doch sei es nicht auf die literarkritische Feststellung abgesehen. Daß die Tiâmat laut unserer Stelle geradewegs als Mann angesehen worden sei, wäre zu viel gefolgert. Aber eine

---

1) Zl. 41 f.

2) Zl. 128 ff. II 11 ff.

3) IV Zl. 72.

4) Sollte dem jugendlichen Marduk seine noch unbeanspruchte Geschlechtskraft den Sieg verbürgen? II 116 ff. küßte ihn „Ausar auf die Lippen und seine Sorge schwand; . . . ist nicht bedeckt, öffne deine Lippe“.

5) II Zl. 122. — Die Bemerkung Kings (Seven Tabl. usw. I S. LXXI A, LXXXIII A), sie sei Weib dem Geschlechte, aber nicht der Gestalt nach, bewährt sich nicht. Zunächst ist das Geschlecht in der Gestalt unübersehbar inbegriffen. Soll aber Tiâmat nur gerade nicht die Gestalt eines Menschenweibes aufweisen, wohl aber etwa die eines weiblichen Drachen u. dgl., so hat für die Alten vielfach das Vorhandensein einer nichtmenschlichen Physiognomie genügt, um einem Wesen mit übrigens völlig menschlichem Wuchse die menschliche Natur abzuerkennen. Die Vorstellung des Dichters kann der Tendenz zur Vermenschlichung seiner Gestalten mehr nachgegeben haben, als irgend ein Bildhauer, an dem er sich anregte. Insbesondere legt der Gedanke, daß Marduk die Tiâmat „wie einen Fisch“ auseinanderschlitzte II 137, immer wieder menschliche Körperform, ja vielleicht geradezu den Gedanken an eine, hierher freilich verirrte, menschliche Geburt nahe; jedenfalls läßt sich dem Dichter der Vergleich mit dem Fisch nicht leicht zutrauen, wenn er Tiâmat im Wesentlichen für ein fischartiges Wesen gehalten hätte, das würde tautologisch.

6) IV 105.

7) Jastrow, Rel. Bab. I 539 macht in einem ähnlichen Falle daraus sogar eine stilistische Tugend des Verfassers. Als Absicht des Dichters des Epos wäre dergleichen ausgeschlossen; vgl. Ex. 15, 5 mit masc. Dt. 8, 7.

ältere Gestalt des Mythus als die epische scheint auf die geschlechtliche Kennzeichnung der Tiâmat nicht soviel Fleiß verwendet zu haben. Erschien sie einst mehr als das Ungetüm, so spielte im Kampfe des Helden mit ihm die geschlechtliche Art Beider naturgemäß eine geringe Rolle[1]. In die Stimmung der Kämpfer wurde kein sexuelles Moment gemischt, wie zwischen Sigurd und Brünhild, Tankred und Clorinde.

Die biblische Namensform des Urmeers entbehrt Gen. 1 der Femininendung von vornherein. Das gewinnt einige Bedeutung. Nicht eine belanglose lexikalische Spielart liegt vor; die Form תהום ist von Tiâmat lautlich noch so verschieden, wie Istar von Astarte, ja Astar von Astarte. Die Assyrer verehren eine(n) bärtige(n) Istar, den Morgenstern[2]. Astar blüht in einer anderen Gegend wie Astarte, obwohl es Übergänge gegeben haben muß[3].

So reichen sich die Wortform im biblischen Nachfahren des Archetyps und der Fremdkörper im Epos die Hand. Man darf sich um das fehlende ת kümmern, ohne sich der Kleinigkeitskrämerei schuldig zu machen. Ist solch ein Affirmativ erst

[1]) Auch daran darf erinnert werden, daß das Epos, obwohl im Pantheon Platz genug war, in der Tiâmat selbst keine Göttin sieht. Zu ihr betet man nicht; sie ist und bleibt: „Ozean, du Ungeheuer", ihr Rang bleibt dem ihres Besiegers ungleichartig. Der Standpunkt des Herausgebers oder Dichters des Epos zur Tiâmat ist wohl folgerichtiger, als die jetzige Überlieferung. Nicht nur in einem astrologischen Texte der Arsakidenzeit ist die an den Himmel — und zwar wohl aus dem Mythus; Jensen, Festschrift f. Sachau S. 82 — versetzte Tiâmat mit dem Gottheitszeichen geehrt, eine neubabylonische Abschrift des Epos, die Tafel I in einer Lücke unvollständig ergänzt, tut so (King, a. a. O. S. 7 A 12 Bd. II Pl. X für Cl. I Zl. 88; I S. 211), auch die kutaner Legende (ebenda S. 143, Zl. 13f.) spricht von der säugenden Tiâmat in Parallele mit der Belit-ili. So steht die Gottnatur der Tiâmat doch wohl auf älterer, aber anscheinend nicht auf breiter, Grundlage. Sollte es auch in Mesopotamien einmal kultlose Gottheiten gegeben haben, wie sie in der älteren ägyptischen Religionsentwicklung vermutet werden? — Nach der Litanei für die „Tochter Bels" K 257 (Jastrow, a. a. O. S. 538ff.) hat die Göttin gegen die „Aufrührerische der Gewässer" zu kämpfen; aber als „weibliches Götterwesen" (a. a. O. S. 540) erkennt man sie dort nicht.

[2]) Jastrow, a. a. O. I S. 545; griechische bärtige Göttinnen s. z. B. Lex. d. griech.-röm. Mythol. I S. 408.

[3]) Kamos' Astar, Mesa Zl. 17, wird, ohne fem.-Endung, als Weib erklärt z. B. von Cooke, Northsemit. Inscr. S. 12. Eine weibliche Gottheit Atarsamajn s. Streck, Asurbanipal S. 69; s. ferner palmyrenisch in M. V. A. G. 1899 S. 3, 46. Eine sprachliche Endung zum Ausdruck des weiblichen Wesens mag den Prozeß, durch den sich dieses in der Vorstellung durchgesetzt hatte, nur mehr abgeschlossen haben.

angewachsen, so verschwindet es nicht mehr[1], mag sich auch der zugehörige Begriff noch gründlich ändern. Als israelitische Neuerung kann die endungslose Wortform also nicht beiseite getan werden; sie steht dem Archetyp noch näher als das Epos.

Die folgerichtige Herausarbeitung eines bestimmten Geschlechtswesens an einer mythischen Gestalt bis zu seiner Besiegelung durch eine eigene Sprachform ist nicht ein Ding, das von heute auf morgen ein Dichter aufbringt. Es ist eine Umwälzung des religiösen Vorstellungslebens, die wahrscheinlich nur im Zusammenhang mit großen Parallelvorgängen, so vielleicht der Vermenschlichung babylonischer Götter überhaupt, begreiflich würde. Damit wäre eine Handhabe zur Bestimmung des Abstandes des Archetyps vom Epos gewonnen. In Verbindung mit anderen Handhaben, so z. B. der Geschichte der Plastik, wird sie ihre Dienste tun.

Wie aber der Archetyp das Urmeer vorgestellt habe, wird um so dehnbarer, als die neue Weltentstehungslegende der südbabylonischen[2]) Pentapolis die Schöpfung hauptsächlich als Werk einer Schöpferin betrachtet, wobei der Regensturm anscheinend ihr Gegner ist[3]. Und solcher Schöpfungsgöttinnen können in dem reich gegliederten Mesopotamien noch mehrere geglaubt worden sein[4]. Ob ein Widerhall von einer solchen in dem Wortschatz von Gen. 1 vernommen werden kann, sei jetzt erwogen.

4. Wie תהום um eine Silbe kürzer als Tiâmat ist, steht hinter תְּהוֹם wieder תֹּהוּ, um einen Konsonanten kürzer. Als eigenes Wort hat man es nicht befriedigend belegen oder her-

---

[1]) Gegen Zimmern, akkad. Fremdwörter 1915. — Derselbe legt im K. A. T.[3] S. 509 Nachdruck auf die Artikellosigkeit von תְּהוֹם gegenüber הָאָרֶץ; doch in anbetracht des Stils von Gen. 1 hat sie nicht die Bedeutung wie die Wortform selbst.

[2]) Pöbel, a. a. O. S. 27.

[3]) Eine Heranziehung der Legende zum Vergleich mit Gen. 1 geschieht einstweilen noch unter Vorbehalt, doch im Hinblick auf ihre näheren Beziehungen zur Fluterzählung, und vielleicht wegen Cl. I Zl. 8f.; dort wird die Wichtigkeit der rituellen Reinheit des Platzes für die Schöpfung betont; in Gen. 1, 9 laufen die Wasser vom Trocknen ab und das wird gut befunden. Bisher hat man das nur als Urteil über die Zweckmäßigkeit des Vorgangs gedeutet.

[4]) Wenn ein bevorzugter Einzelner sich für den Lebenshauch bei Bau bedankt — Gudea, Zgl. A 3, 13 — so ist das noch kein Schöpferglaube; näher kommt ihm Hamurapi (Gesetz Cl. XXVIII 40ff.) gegenüber Nintu; doch läßt sich auch seine Aussage nicht verallgemeinern.

leiten könnten[1]. Es findet sich in einem Wortpaare: sein Klang wird darin vom zweiten Worte, בהו, aus beeinflußt[2]. So darf es zu jenen Assimilationen wie (Habel-) Qabel statt Qain u. Ä. gerechnet werden, die sich die Semiten nun einmal erlaubt haben[3]. Statt als eigenes Wort gezählt zu werden, kommt תהו bei תהום unter[4]. Über das Urmeer selbst erfahren wir dadurch zwar

---

¹) Guyard, Rev. Hist. Relig. I S. 340. — Hommel, (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. A. Or.² S. 131 A) sieht תהו als gleichwertige Lautgestalt an, m habe sich, nach babylonischer Art, in w gewandelt. Als eine allgemeine semitische Nebenform möchte ich hingegen תהו nicht ansehen, aber als eine innerhalb der kosmogonischen Formel Tohuwabohu durch Assimilation entstandene und in ihrer Verbreitung von der Formel abhängig gebliebene. Procksch, Genesis S. 425 leitet hingegen von תהו weiter noch בהו ab, ohne das בהו nie vorkomme. Die Statistik verzeichnet תהו, unsichere Stellen mitgerechnet, außer Gen. 1 noch 19 mal; aber keine ist nachweislich älter als Gen. 1, wenn letzteres Kapitel erst in der mittleren Königszeit verfaßt ist; alle aber setzen den Begriff von תהו voraus, der in Gen. 1 bereits geprägt und doch sicher erst durch einen geistigen Prozeß hervorgebracht ist. Hier entscheidet weder die Statistik noch das Altersverhältnis der geschriebenen Überlieferung. An Jes. 34, 11 läßt sich bestreiten, daß בהו nur neben תהו vorkomme.

²) Jes. 59, 4 wird es des Gleichklangs wegen mit שָׁוְא zusammengestellt. Eignen sich solche Stellen zur Rekonstruktion der Wortbedeutung von תהו?

³) Z. A. W. 1908 S. 183ff. Sowohl semitische als auch Lehnwörter erfuhren diese Behandlung. Hommel, Grundriß d. Geogr. u. Gesch. d. A. Or.² S. 131.

⁴) Wo תהו neben בהו auftritt, hängt es unmittelbar von Gen. 1, 2 ab; Jer. 4, 23 (Jes. 34, 11?) Aber auch neben חֹשֶׁךְ sieht es von dort beeinflußt aus, Jes. 45, 19, sowie neben רוּחַ 41, 29; von dort aus erklärt es sich 44, 9; 49, 4; ferner 40, 17. 23; 41, 29. Ps. 107, 40; Dt. 32, 10. Zu letzterer Stelle gesellt sich das Wortspiel תהו — תעה Ps. 107, 40; Hi. 12, 24. Auch Jes. 45, 18 ist schon von Gen. 1 abhängig; von irgend einem Schöpfungstexte hängt Hi. 26, 7 ab. — I. Sam. 12, 21 ist תהו Textfehler; תּוֹעֵבָה? Zu תהו Jes. 34, 11 begnügt sich Duhm mit Rückverweisung auf Gen. 1. Eine Schnur zum Abmessen des Plans für den Wiederaufbau wird an Pfählen im Schutt befestigt worden sein. Dies hat wohl den nächsten Satz, in dem von Gestein gesprochen wird, zu nah an den von נטה regierten herangezogen und zerrissen. — Vom Wiederaufbau läßt sich jedoch dort überhaupt nicht als von einer ausgemachten Sache reden. Der Satz richtete sich entschieden besser nach dem Zusammenhang, wenn er nur Erscheinungen, die für die Verwüstung symptomatisch sind, häufte; nicht geeignet sind also Werkzeuge, die in erster Linie zum Bauen, nur auf Umwegen aber zum

nichts Neues, aber es rückt in engste Nachbarschaft mit der Bau, Gattin des Nin-Ib[1] und Tochter des Anu. Wie alt ihre Stellung in einer Götterfamilie, entscheidet das Alter ihres Kults, s. Paffrath z. Götterlehre in altbab. Königsinschr. S. 13 f., 15.

Es ist zwar Widerspruch gegen die Gleichung בהו = Bau erhoben worden[2], aber ehe wir so rigoros gegen uns selbst werden, sie uns zu versagen, müssen wir uns davon überzeugen, ob der Einspruch durch sachliche Differenzen der Vorstellung berechtigt wird.

Käme בהו in die Nachbarschaft der Tiâmat, so muß man zunächst zögern, es ihretwegen für eine maritime oder alluviale Größe zu halten, z. B. das Marschland. Dazu würde die Paarung der Bau mit Nin-Ib freilich nicht passen[3]. Überhaupt ist die Voraussetzung nicht gesichert, תהו und בהו gehörten einem Vorstellungsgebiete an. Am allerwenigsten folgt sie daraus, daß beide jetzt in der Genesis als Zwillinge eines Wortpaars auftreten[4].

Gerichte passen. Da תהו ohne die regelrechte Härtung des Anfangskonsonanten gesprochen werden soll, gehört es wohl noch zu dem mit קו begonnenen Worte, etwa zu einer Nebenform von קאת a, mit suff. fem. wie schon in ישבה נבה kann wie oft intr. sein und dennoch mit על verbunden werden, weil sich Vögel von oben auf die darniederliegende Ruine niederlassen: קוה coll. Die vorgeschlagene Wortzusammenziehung unterliegt nur dem Einwande, daß hinter einem diphthongischen קו auch ein neues Wort mit weichem ת hätte ausgesprochen werden dürfen. — Die einzige Stelle Jes. 29, 21, in welcher תהו als ein selbständiger Begriff angesehen werden kann, verweist Duhm in die Maqabäerzeit. Auch dort ist es aber ein Bereich außerhalb des Lebens, nach Art der Šeol 24, 10; Hi. 6, 18, und ein Prädikat „eintreten“ würde am besten passen.

[1] Die Gottheit ist vielseitig, so auch ihre Benennung; vgl, Radau in Hilprecht-Annivers.-Vol. S. 422. — Von seinem Verhältnis zu seinem Vorläufer Ningirsu ist die Untersuchung nicht abhängig, ebensowenig vom Alter seiner Paarung mit Bau.

[2]) Jastrow, a. a. O. I S. 59; Deimel, Pantheon Babylon. S. 70: praeter sonum nihil inter se commune habent.

[3]) Als Sturmgott (Radau, Bab. Exp. U. Penns. A. Bd. XXIX 1 S. 70, 40; 76, 7 f.; 81, 5) würde sich Nin-Ib dem Feuer ebensogut wie dem Meere gesellen; Wasser und Wind treten ebenda S. 68, 25 f. in Gegensatz: sonst hat er mit Überschwemmungen die Felder gesegnet, jetzt mit Wind erfüllt. Ein Attribut, das „Sturmflut“ gedeutet wird, begleitet ihn häufig.

[4]) Wortpaare werden nicht nur aus Synonymen zusammengesetzt; s. u. S. 12, 19.

Züge wie den, daß Bau den Pflügern Überfluß verleiht[1], daß sie unter anderem auch Fische geschenkt bekommt, wie sie auch auf einem Schiffe reist, faßt Jastrow dahin zusammen, daß sie „mit dem Wasser als Naturelement in Beziehung steht“[2]. Jastrow möchte sie außerdem für uranisch erklären und deshalb die Namensgleichung für belanglos halten. Er sieht in ihr den „oberen Ozean“, den man ja auch als eine obere Tiâmat ansehen könnte[3]. Aber Bau heißt auch[4] die reine Kuh, ohne daß wir daraus eine Himmelsmutter erkennen wollen, die die Welt mit Wasser säuge u. dgl. Und daß sie zum Wasser in Beziehung stehe, ist keine Aussage über Substanz und

---

[1]) Unter Anrufung der Bau wird ein Essen von Erstlingen, ein Fest der Schafschur veranstaltet, Deimel, a. a. O. S. 71; aber es ist auch anderen Gottheiten gehalten worden. — Überfluß verleihen auch Ningirsu (Paffrath, a. a. O. S. 41) u. A.

[2]) A. a. O. I S. 60. Hehn, bibl. und bab. Gottesbegriff S. 75. Das Schiff bei Paffrath, z. Götterlehre i. altbab. Königsinschr. = Studien z. Gesch. d. Altert. VI S. 104f.; aber auch Ea (a. a. O. S. 218) Ninâ S. 139.

[3]) Als „himmlische Wassergöttin“, die dem dürstenden Lande den Regen spende, stellt sie auch Kugler (Sternkunde und Sterndienst in Babel II, I S. 136) der Nina als der irdischen, der z. B. die Kanäle geweiht sind, gegenüber. In dem Paare erscheint jedoch Nina als Schutzherrin eines Kulturwerks, Bau als Natursegen. Beide sind nicht durchgreifend vergleichbar, ein Gegensatz beider daher ist lieber nur als ein geschichtlich gewordener zu behandeln. Wenn z. B. Anbeter der Bau in ein Land mit Schöpfbrunnen, Kanälen, und deren Schutzgötttin Nina (Paffrath a. a. O. S. 139) einrücken, so können die Kanäle und ihr Wasser dem Wirkungskreise der Bau recht wohl nur deshalb vorenthalten worden sein, weil sie schon an Ort und Stelle an eine andere Gottheit vergeben waren. Eben deshalb fiel Bau der Regen in einem Lande der Kanäle, wo es keine Gebirge gibt, möglicherweise nur als Ersatz für einen Quellenglauben zu, dem in der neuen Heimat die örtliche Anregung fehlte. Dies wird unterstützt durch die Denkgewohnheit antiker Völker, vorgefundene Kulturwerke, deren Entstehung sie sich nicht selbst zuschreiben konnten, als göttliche Schöpfungen anzusehen; so auch die Bewässerungsgräben in der neuen Weltentstehungslegende col. II Zl. 22 (Pöbel, a. a. O. S. 18). Es käme darauf an, ob irgendwo auch die Kanäle als Domäne der Bau angesehen werden. Dafür reichte der Name eines einzelnen Kanals Bau-he-gal-sug (Paffrath, z. Götterlehre in den altbab. Königsinschr. S. 103, Stud. z. Gesch. d. Altert. Bd. VI) noch nicht aus; Ausstattung durch einzelne Kanäle kommt vielen Gottheiten zugut (z. B. ebenda S. 174. 121. 99). Es besagt schon mehr, wenn Enlil das Flutwasser als seine besondere Angelegenheit betrachtet (a. a. O. S. 116).

[4]) II Rawl. 62, 45. בְּהֵמָה? dies Attribut rührt vielleicht zunächst von dem Kulte der Gatumdug her; Paffrath a. a. O. S. 132 Ninsum a. a. O. S. 202.

Ursprung des Bauglaubens mehr[1], sondern schon energische Naturphilosophie und Systematik. Man mißtraut der Gleichung von בהו und Bau, weil

a) Bau eine Fee der Fruchtbarkeit, בהו aber zum Chaos, dem Gegenteile der Fruchtbarkeit, gehörig, und alles eher als eine „Tochter des Anu" ist;

b) weil sie, selbst wenn תהו und תהום dasselbe sind, in Gen. 1 nicht als ein Wesen für sich, geschweige als ein überirdisches, erkannt werden kann.

Neben den Einwänden aus der Verschiedenheit der Begriffe hat der aus dem einzigen Unterschiede in der Lautgestalt geschöpfte wenig zu sagen: ה könnte Diphthongtrenner sein, eingedrungen eben von תהו aus.

Doch läßt sich zeigen, daß beide begrifflichen Abstände der Bau von בהו nicht als immerwährende verstanden werden können. Was בהו Gen. 1 von Bau trennt, ist beides erst im Laufe der Entwicklung eingetreten, die abstrakte Natur sowohl wie die schöpfungsferne Beschaffenheit.

Es war von vornherein mühselig, über einen Zustand zu reden, den es nicht mehr gibt und von dem also die Begriffe fehlten. In dem Satz Gen. 1, 2 (Jer. 4, 23)

הארץ היתה תהו ובהו

ist das subj. Antezipation[2], hindert aber immerhin, samt המים a. E. des V. die Lokalisation von בהו am Himmel. Davor warnt auch Jes. 34, wo es nur ein Experiment wäre, „Bohus Steine" für Hagelkörner zu erklären[3]. Wir werden vielleicht nie erfahren, was das Volk, wenn es davon sprach, sich darunter dachte. Eine Analogie bildet aber die Bezeichnung versteinerter Fische in süddeutschen Gegenden als Teufelfinger. Dadurch soll wahrscheinlich ein Glaube bekundet werden, der, vom vorchristlichen Standpunkte aus, diesen Versteinerungen magische Kräfte beilegte.

Die Göttin Bau wird in Götterlisten, welche durch gelehrte Überlieferung gespeist worden sind, noch lange angerufen. Sie ist zweifellos einst volkstümlich gewesen. Doch hörte das in

---

[1]) Ebenso haben die konkreten Züge: Schutzherrin des Harem und seiner Herden, Ansage der Schicksale der Stadt im laufenden Jahre (Deimel, a. a. O. S. 71a) den religionsgeschichtlichen Vorsprung vor der kosmischen Deutung der Göttin; primitiv sind sie aber schon längst nicht mehr.

[2]) Später soll untersucht werden, ob es dem Texte jederzeit angehört hat.

[3]) Zur Deutung der אבני auf das Senkblei fordert נטה auf. Die mit נטה bezeichnete Körperbewegung paßt doch wieder nicht zu der Verbindung beider Worte. Eher ist der Arm als obj. von נטה gedacht; er schlendert die אבני; vgl. Ps. 17, 11; 18, 10; Nu. 21, 15. אבני בהו הריק (11f.) würde als Nominalsatz genügen.

Mesopotamien früh auf. Es scheint also, daß ein eingewandertes Volk, das ihren Kult dorthin brachte, an sie dort wenig mehr erinnert wurde. Daß ihr ein Schiff geweiht wurde[1], ließe nicht schließen, daß sie eine Wassergottheit[2] war, aber vielleicht wenigstens dies, daß sie den allgemeinen Verkehrsweg Mesopotamiéns benutzen sollte, um zu ihren Verehrern zu gelangen, also im Quellgebiete des Stromes wohnend gedacht wurde. Man wird an den zeitweiligen Glauben der kananäischen Israeliten erinnert, daß ihr Jahwe im Bedarfsfalle vom Sinajgebirge herbeikomme[3].

Bau wird ferner für eine Vegetationsgottheit gehalten[4]. Die Bohusteine müßten demnach Steine sein, die zum Wecken eines Lebensvorgangs, bzw. eines mit dem Leben verglichenen Vorgangs verwendet wurden, oder auch Steine, deren Anblick an Organismen erinnerte, seien es nun geradezu Versteinerungen[5] oder Schlacken, Tuff- und Basalt-Breccien, oolithische Schwefelbrocken[6], Asphaltstücke[7], endlich Feuersteine[8], denen der zündende Funke entlockt werden kann. Rückt Bau vom Meere ab, müssen wir sie

---

[1]) Gudea Cyl. A 26, 12 ff. (Thureau-Dangin, Vorderasiat. Bibl. S. 118 f.).

[2]) Rochholz, Naturmythen (aus der Schweiz) 1862 S. 188 ff. führt jedoch allerlei Drachen an, die einfach Personifikationen von Wasserfällen und Gießbächen sind.

[3]) Idc. 5, 5. Westphal, Jahwes Wohnstätten S. 30 f.

[4]) Sie heißt allgemein Herrin des Überflusses. Konkreter würde ein Mythus lauten, daß sie sieben Töchtern auf einmal das Leben geschenkt habe (Paffrath a. a. O. S. 134, 137 u. ö.). Daher wird sie die Schutzgöttin der Geburt und überhaupt Heilgöttin, worin Gula sie ablöst. Indem man unbedenklich בהו in der Nachbarschaft von תהום als eine mythische Gestalt des Meeres ansah und dieses im Gegensatze zu Quellen und Flüssen als eine Macht der Unfruchtbarkeit und Verwüstung gilt, schienen Bau und בהו in einen unvereinbaren Gegensatz zu treten. Aus der mesopotamischen Frömmigkeit verschwinden beliebte Gottheiten nicht selten durch die Einsetzung eines Fürsprechers an ihrem Throne, der späterhin für wichtiger gilt als sie selbst. Einen Fürsprecher vor Bau „führte" Gudea ein (Statue E, und Paffrath, a. a. O. S. 58), doch ohne daß dieser die genannte Wirkung an Bau verschuldet hätte.

[5]) Sie finden sich in Palästina in ganzen Bänken aufeinander gepackt, Blanckenhorn Z. D. P. V. 1896 S. 12.

[6]) Ebenda 1898 S. 81.

[7]) Ebenda 1896 S. 44 ff.

[8]) Ebenda S. 11. Am Sitze alter vorgeschichtlicher Werkstätten werden sie in Menge vorgefunden, auch schon in verarbeiteter Gestalt (Mitteilung von Herrn Dr. Karge).

doch nicht an den Himmel verlegen[1]. Es bleiben chthonische Begriffe übrig, an denen ihre Verehrung gehaftet haben kann. Und doch Gebiete, die sich, nach jenen Mutmaßungen über die Bohusteine, mit dem Meere nur selten unmittelbar berühren[2]. In erster Linie die Bodenbeschaffenheit der neuen Heimat der Bauanbeter kann es bewirkt haben, daß sie ihnen entrückt wurde, als das Element, dem sie treu war, sich nicht wiederfinden ließ.

Wir brauchen für die in Rede stehende Kosmogonie nur statt einer Heimat zwei, räumlich und geistig einst geschiedene, Gebiete anzunehmen, so führen aus dem Wortpaar Tohuwabohu Spuren zu jeder von beiden, obgleich sie in der Wortform schon verbunden und angeglichen worden sind. Die Heimat des Stoffes, der den Kampf gegen die Tiâmat beschrieb, bleibt immer eine, Überflutungen ausgesetzte, Ebene, auf welcher das Meer bekannt ist. Aber nicht nur die Mardukgemeinde[3] hat zur priesterlichen Kosmogonie einen Gründungsbeitrag geleistet.

Die andere Gemeinde ist diejenige, welche unter ihren Gottheiten auch die Bau verehrt hat. Während Marduks Name gegenüber der Tiâmat in Gen. 1 vergeblich gesucht wird, zeigt uns die Formel Tohuwabohu vielleicht noch in verblaßter Gestalt den Aufmarsch zweier Gegner zum Schöpfungskampfe, vielleicht aber nur den späteren Kompromiß zweier Gemeinden, dem die Vorlage für Gen. 1 entsprungen ist.

5. Da Bau irgendwann mit Nin-Ib gepaart worden ist, besteht wohl einige Berechtigung, ihre Gleichheit mit בהו auch mit Berührungen zu stützen, die Gen. 1 mit dem Nin-Ib-Glauben verbinden. Dies geschieht unter der Voraussetzung, daß die Paarung Bau-Nin-Ib durch eine schon vorher empfundene Verwandtschaft in der Vorstellung beider empfohlen war.

Wäre der Mythus des Nin-Ib solar und sollte er die Macht des Gestirns über die Natur verherrlichen[4], so würde das nirgends deutlich dahin führen,

---

[1]) Hrozny (M. V. A. G. 1903 S. 274) macht sie durch Kombinationen zur „Iris".

[2]) Niemand wird sich entschließen, mit Spör (Z. A. W. 1907 S. 151) הארץ Ps. 18 für „eine Umschreibung von Tiâmat" zu halten.

[3]) Rib-Addi von Gubla hat (Kundtzon, El-Amarna-Tafeln S. 406f.) einen Untergebenen Abdi-Nin-Ib, dieser einen Begleiter Ba-hija. Die Nin-Ib-Religion findet sich also als Nachbar Kanaans im zweiten Jahrtausend. Ob man aus dem zweiten Namen sogar die Bau heraus hören darf, ist freilich zweifelhaft. Weber, a. a. O. 1174, hält ihn für einen Ägypter. Zunächst ist er bei dem Pharao irgendwie beglaubigt oder eingeführt.

[4]) Hrozny a. a. O.

daß „im Ozean schreckliche Gebote“ zu Nin-Ibs Ehren (an Meeresungetüme?) gerichtet werden. Hier wird anscheinend schon in alter Zeit versucht, den Nin-Ib-Mythus in Parallele zum Marduk-Mythus zu setzen. Es ist immerhin neben Tohuwabohu ein Zeugnis für die Zusammenlegung[1] von Mythen, Kosmogonien und Gemeinden.

Nin-Ib wird wegen seiner Lichtwirkung bewundert[2]. Das mag von ferne an den ersten Schöpfungstag Gen. 1 erinnern. Seine Gemahlin ist aber bereits Heilgöttin geworden und rückt damit aus dem Kreise der Schöpfungsgedanken. Anders, wo sie als Quell- und Brunnengottheit gilt[3]. Doch kann man auch hier schwer sagen, ob sie nicht schon in eine, neben Bau ehedem selbständige, Göttin Gula übergeht[4], die anscheinend in Mesopotamien sich an die Stelle der eigentlich unmesopotamischen Bau setzen konnte.

Nin-Ib, der öfters „Herr des Gebirges“ heißt, besteigt in einem Mythus, in welchem Bau noch handelnd auftritt und dem Gatten ihre Verehrung bezeugt, einen Berg und sät von da Samen in die Welt[5]. Die — dadurch entstandenen — Pflanzen küren ihn zu ihrem Könige[6]. Hier fragt es sich, ob Nin-Ib als Wind gedacht ist[7]. Auch sei das Epitheton der Bau angeführt: die das Grün sprossen läßt.

In einem andern Mythus wird erzählt: als Nin-Ib die Schicksale festsetzte, (waren Stürme im Lande), war der . . . Stein

---

1) Seine „Waffe, die den Leichnam wie ein Drache auffrißt“ (Hrozny, M. V. A. G. a. a. O. S. 13) und anderes sollen den Nin-Ib wohl einem Meerungetüm gleichstellen; das liegt am wenigsten im Zwecke der Stoffvereinigung.

2) Jensen, Kosmolog. S. 466; Inschrift Asurnazirpals außerhalb der eigentlich mythologischen Literatur. Funktionen, die zu dem Begriffe des Weltganzen gehören, bekleidet auch er; Hehn, a. a. O. S. 75. Gegen Gleichsetzung mit der Sonne s. Radau, in Hilprechts Anniv.-Vol. S. 422.

3) Ist hingegen Nin-Ib selbst Herr der Quellen (Hehn, S. 74f.), so gehört das zu seiner Eigenschaft, Berge und Gestein in Stücke zu schlagen. Das sind Wirkungen alter Feuersetzung. Verdienste um die Quellenerschließung hat auch Mose, und doch ist die Wüste sein Boden, nicht Wasser sein Naturelement.

4) Jastrow, a. a. O. I S. 59; gegen Hrozny, a. a. O. S. 114; Thureau-Dangin, Gudea Cyl. A 23f.

5) Hrozny, a. a. O. S. 42f.

6) Vgl. Idc. 9, 9 לָנוּעַ עַל הָעֵצִים.

7) S. 13 A 5.

lebendig. Letzterer Zug verbindet sich mit den Steingeburtsagen bis hin zu dem steinewerfenden Deukalion. Ersteres weist auf die רוּחַ Gottes zu Anfang der Schöpfung Gen. 1, 2[3].

Die Verwendung der bescheidenen Parallelen zu Gen. 1 aus dem Nin-Ib-Mythus ist noch durch Schwierigkeiten in seiner Entzifferung behindert. Aber auch wenn sie fortschreitet, wird man die Parallelen mit Vorsicht aufnehmen müssen. Schon früh ist der Nin-Ib-Mythus Angleichungen an den Marduk-Mythus ausgesetzt gewesen. Nur Züge, in denen er letzterem gegenüber selbständig ist, kommen hier in Frage, um die Entfernung des Archetyps vom Siebentafelepos abzuschätzen, zugleich aber den Grad der Verwandtschaft dieses und der Kosmogonie Gen. 1. Denn der Nin-Ib-Stoff fehlt dem Epos. Allerweltsberührungen, wie Weihe des Kämpfers zum Kampfe, Ausrüstung, Siegesfeier — mit Sesamwein — können das nicht ersetzen; sie müssen nicht älter sein, als die Blüte der späteren babylonischen Epik überhaupt. Der Wind aber, mit dem Marduk die Tiâmat bekämpft[3], braucht nicht aus dem Nin-Ib-Stoffe entlehnt zu sein. Wir haben hienach eine **mit** Nin-Ib-Motiven versehene Ausprägung des Stoffes und eine **ohne** Nin-Ib-Motive zu unterscheiden. Letztere folgte der Entwicklung babylonischer Kunst im Ganzen bis in die Prunkausstattung des Barock hinein, die der Stoff im Epos erfahren hat. Erstere müßte von der gleichen Entwicklung eben durch die hinzugekommenen Nin-Ib-Motive zurückgehalten sein. Wenn in Gen. 1 eine Schlichtheit der Formengebung auffällt, die Jedermann beim Vergleich mit dem Epos in dem Grade empfindet, daß es ihm beim ersten Besehen Mühe macht die Ähnlichkeiten überhaupt nur zu sehen, so kann man heute nicht wohl mehr urteilen, die Schlichtheit sei durchweg das Ergebnis einer Art von jahwistischer Zensur an einem bereits üppig entwickelten Literaturdenkmal; ein gut Teil der Schlichtheit wird vielmehr archaisch sein.

6. בֹּהוּ selbst ist ein Archaismus, den priesterliche Gelehrsamkeit gehütet hat, ohne für die Kenntnis des Begriffs zu sorgen. Gründlich ist er bei den Israeliten um seine ursprünglichen Qualitäten gekommen[1]. Für Jesaja 34 sind die Steine der Vegetations-

---

[1]) Procksch a. a. O.: Dem P war der Zusammenhang mit Bau keinesfalls mehr bewußt.

gottheit bereits Begleiterscheinungen der Unfruchtbarkeit, welche der Richter über die schuldigen Lebenden verhängt[1].

Die Abwandlung des Begriffs greift also so weit wie möglich. Es ist vielleicht günstig, daß wir sie bis in ihre Ursachen zurückverfolgen können. In der biblischen Kosmogonie steht בֹּהוּ jenseits aller Schöpfung. Dort sollte der Begriff ohne Zweifel einstmals zur Erleichterung der Vorstellung, daß Gott etwas entstehen ließ, dienen: Gott hatte etwas schon zu seiner Verfügung, בֹּהוּ und einiges andere. Die vegetative oder sonst produktive Potenz, die בֹּהוּ genannt wurde, war immerhin noch eine dienende Komponente im großen Schöpfungswerk. Aber je mehr die schöpferische Funktion in Jahwe ausschließlich konzentriert gedacht wurde, desto entbehrlicher wurden die Hilfskräfte, die noch vor dem Augenblicke, in dem er erstmals in Tätigkeit tritt, aufgezählt waren. Das Schicksal der so weit vorne, vor Eröffnung des Werdens, untergebrachten Begriffe[2] war unabwendbar: einzig Chaos-Qualität blieb für sie übrig. LXX besiegeln die Begriffsentwicklung mit *ἀκατασκευαστος* für בֹּהוּ. Der Sache nach ist Jes. 34[3] ebenso weit. Das ist auf dem „unteren Aste" der Entwicklung, in Israel, geschehen und kennzeichnet seine dortige Richtung. Der Jahwismus hat an בֹּהוּ diese Nebenwirkung ausgeübt; sie ist unverfänglich, weil der Begriff an Jahwes Wesen keinen Anteil hat.

7. Schreiten wir von da zum „oberen" Aste zurück, so nimmt die *Baav*[4] bei Philo Byblius im kosmogonischen Gefüge ganz den

[1]) Doch berechtigt das noch nicht zur Bestimmung des Begriffs בֹּהוּ als des „leeren Raumes"; Zimmern KAF³ S. 509 A 1. Die modernen Abstraktionen, die biblizistischer Metaphysik zeitweise aufgeholfen haben, können nicht im Denken alter Völker wiedergefunden werden.

[2]) Die Geburt der sieben Töchter ist aber an sich noch keine Vorläuferin der sieben Schöpfungstage.

[3]) Es wird nur eine vorstellungsgeschichtliche Aufeinanderfolge beider Texte, nicht eine literargeschichtliche vorausgesetzt. Älter als LXX zu Gen. 1 ist Jes. 34 ja auf alle Fälle. בֹּהוּ ist durchaus entmythisiert. — Jer. 4, 23 (s. o. S. 7 Anm. 4) bietet den Begriff parallel dem Satze: Ich sah den Karmel schon als Wüste. Aus älterem וָאַיִן (LXX) wurde וְהִנֵּה gemacht; dazu brauchte es mindestens ein Nomen. Eingelegt wurden sogar zwei, תֹהוּ und בֹהוּ.

[4]) Daß diese mit בֹּהוּ sich einmal inhaltlich gedeckt habe, stellt auch Zimmern, KAT³ S. 410 A 5, nicht in Abrede; wohl aber, daß sie mit der babylonischen Bau verwandt sei. Allein *Baav* ist nicht nur in lautlicher Hinsicht das Zwischenglied, sondern auch sachliche Berührungen walten ob, nur nicht gerade an den Endpunkten der beiderseitigen Bedeutungsentwicklung.

entsprechend frühen Platz ein. Er hält sie für die *νύξ*. Das hat schwerlich mehr Wert, als uns zu bezeugen, daß er sie vor allem Lichte vorhanden dachte[1]. Aus Nacht und heller Zeit — in dieser Reihenfolge — besteht ihm der Tag. Der Aufbau des Einzeltages von der Nacht aus ist ja in einer Zeitrechnung gegeben, die vom Neulichte des Mondes aus zählt und in der Menschheit uralt ist. Der Gewährsmann der Phöniker darf deshalb als Zeuge der von Israeliten nicht berührten altkananäischen Kosmogonie überhaupt angesehen werden. So spät er lebte, seine Überlieferung kann alt sein. Man fand an ihr in seiner Heimat weniger zu ändern als dort, wo Jahwe als der Schöpfer erkannt worden ist. Daher dürfen wir diese Gestalt der Kosmogonie an den „oberen" Ast verweisen[2].

8. Auch in Gen. 1 ist בֹּהוּ da, ehe der Ruf nach dem Licht ertönt. Im jetzigen Texte tritt das Geschlecht von בהו nicht mehr hervor. בהו ist einer Aussage über הארץ als präd. zugeteilt und erscheint so als Zustandsbegriff und Abstraktum, dessen Geschlecht für die mit dem Lautbilde noch verbundene Vorstellung unwesentlich ist[3]. Aber ist das nomen ursprünglich präd.? Die Satzstellung verrät vielleicht schon eine Umarbeitung des Begriffs vom monotheistischen Standpunkte aus. הארץ, das jetzige subj., könnte Dittographie sein. Die priesterliche Kosmogonie hätte früher begonnen:

---

[1]) Er behandelt die Aussage, die unmittelbar hinter בֹּהוּ steht —
וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם
gewissermaßen als Glosse dazu. Die Vorstellungsabfolge, um vom Texte abzusehen, muß in Byblos der biblischen Kosmogonie mehrere Schritte weit getreu zur Seite gegangen sein. Aber die Deutung Philos wird durch den stilistischen Parallelismus von על־פני תהום und על־פני המים am Ende des nächsten Satzes widerraten.

[2]) Auf den dumpfen Tonvokal in בֹּהוּ legt Procksch, Genesis S. 426, Wert, da er die Akklimatisation des Wortes bei den Kananäern beweise; aus ihrem Munde müssen die Israeliten das Wort empfangen haben. Es ist indes dankenswert, daß die Verdumpfung des Vokals bei Philo unterblieben ist: kosmologisch ist es bei ihm בֹּהוּ, lautlich aber Bau. Die Brücke ist geschlagen.

[3]) Radaus erneute Versuche (auch BEUP 29 S. 9), die biblische Kosmologie auf die sumerische zurückzuführen, handeln nach dem Grundsatz: „Die älteste babylonische Religion war ein reiner Pantheismus" (ebenda S. 16).

Anfangs, als Gott Himmel und Erde schuf[1] und (nur) Jahwe und Bau vorhanden war(en)[2] usw.

Hier findet man בהו an der nämlichen kosmogonischen Stelle, wie die phönikische *Baav*; daß die letztere unter jüdischem Einflusse stehe, schließt der Polytheismus aus. Die Gestalt ist zu einem weiblichen Wesen verpersönlicht. In der biblischen Kosmogonie dient das fem. wohl nur dazu, die Unterlegenheit der Gestalt gegenüber Gott auszudrücken. In dieser Hinsicht ist die biblische die minder entwickelte.

Über Phönikien, das nur als Erbe Altkanaan vertritt, findet sich der Weg der Kosmogonie in die Bibel. Damit ist deutlicher als durch allgemeine Erwägungen, auf die man sich auch gestützt hat, ausgeschlossen, daß sie ihren Einzug in Jerusalem unter dem Synkretisten Manasse gehalten hätte[3]. Sie ist alte Handelsstraßen gewandelt und auf dem Boden des Volkes Davids und Jesajas lange vor der Einwanderung[4] heimisch, etwa so lange, als man in Kanaan schon von בהו-Steinen sprach[5].

Soweit der Zustand des Siebentafelepos den Überblick gestattet, kommt Bau dort nicht einmal dem Namen nach vor. Sollte eine heute fehlende Stelle diese Feststellung dereinst berichtigen, so spielt Bau doch keine irgendwie bedeutende Rolle im Epos. Das könnte zwar in der Zeit, in welcher der Stoff noch nicht um Nin-Ib-Motive bereichert war, ebenso gewesen sein. Doch ordnet sich der Stand des Stoffes, in welchem Bau gänzlich fehlt, als Abschluß hinter das Stadium der Entmächtigung des Begriffs Bau, und das ist in Anbetracht des literaturgeschichtlichen Ortes des Epos, soviel wir ihn sonst kennen, das angezeigte Urteil[5]. Weniger

---

1) Setzt man inf. בְּרֹא voraus, ist der sg. allerdings nur aus den späteren Sätzen über Elohim erschlossen. 2) Präd. sg. vor zwei fem. wie 31, 14; fem. von היתה vor תהו jedoch gleichfalls unsicherer Text.

3) Gegen Stade, Bibl. Theol. I S. 238f.

4) Ähnlich die jahwistische Noaerzählung (Stade, ebenda; Procksch a. a. O. S. 454). Ob der *Σκυθευς*, Held der Sintflut bei Lucian, dea Syra, aus Xisutros entstellt ist, bleibe dahingestellt. Aus spätjüdischen Einflüssen kann jedoch die phönikische Parallele zur Sintflut nicht stammen. Besser also, sie bezeugt eine Zwischenstation des Stoffes auf seinem Wege in die Bibel. Herr Prof. Meißner teilt mir gütig mit, daß der Flutheld der neuen Legende, wie Pöbel schon versuchsweise erwogen hatte, Ziu-su-du (a. a. O. S. 49), heiße. Davon scheinen sowohl Xisutros wie *Σκυθευς* als Volksetymologien geformt.

5) Ähnlich wie Marduk in Gen. 1 auch nicht einmal als Lautbild auftaucht; מְאֹרֹת 1, 14, das der Stelle seines Auftretens im Epos einigermaßen entspricht, sowie מָאוֹר גָּדֹל bzw. קָטֹן könnten freilich noch einmal als volkstümliche Umgestaltungen seines Namens angesprochen worden. מאור ist kein ganz gewöhnliches Wort.

nahe läge die Annahme, in den Vorläufern des Epos sei Bau nie vorgekommen.

9. Da unmittelbar nach בֹּהוּ, im übernächsten Satze Gen. 1, 2
וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם
berichtet wird, ist es rätlich, den Vergleich noch bis dorthin auszudehnen. Dem kosmogonischen Orte[1] nach ist das der Imhullu, mit welchem Marduk im Epos die Tiâmat angreift. Im Epos vernichtet diese Waffe den Feind[2]; der Wind des Nin-Ib hingegen befördert die Begrünung der Erdoberfläche[3]. In Gen. 1 hat die רוּחַ eine mittelbar schöpferische Wirkung[4]; sie ist die erste Regung an der Hyle, der erste Ansatz Gottes zu seiner Tätigkeit[5]. Der nächst-vorhergegangene Begriff ist jedoch תְּהוֹם; sie ist der רוּחַ ausgesetzt.

Im Alten Testament ist תְּהוֹם wohl eine höhere Bedeutung beigelegt, als בֹּהוּ. Immerhin kann aus beiden ein Paar gebildet werden, wie auch in ihrer babylonischen Umgebung die Tiâmat noch von anderen Weiblichkeiten[6] umgeben ist. Mögen diese von Anfang an

---

1) Vgl. Tafel IV Zl. 132 (und von 42ff. an) mit 137ff.

2) Zl. 30f.: (Die Götter) gaben ihm eine unwiderstehliche Waffe . . .
„Wolan Tiâmats Leben schneide ab!
Die Winde mögen ihr Blut ins Verborgene tragen!"
Zl. 75f.: Der Herr nahm den Zyklon (?), seine große Waffe,
⟨gegen⟩ Tiâmat, die wütende, entsandte er sie.
Zl. 96: Den Imhullu in seinem Gefolge ließ er gegen ihr Antlitz los . . . .
Ließ den Imhullu hineinfahren . . . .
Mit den wütenden Winden erfüllte er ihren Leib.

3) S. oben S. 13.

4) Man hat sie früher auch im präd. מְרַחֶפֶת gesucht, während die Bedeutung: mit Flügeln fächeln — ausreicht. Der Sturm in der neuen südbabylonischen Legende ist schädlich.

5) „Wind Gottes", ohne präp. מִן ist sprachlich durch „Feuer Gottes" bestätigt. Prat, Revue bibl. 1901 S. 511 ist noch von Peš. zu רחף beeinflußt: qui féconde et couve les germes vitaux. — Sachlich dasselbe in der zweisprachigen Legende (King. a. a. O. I S. 98, 132f. ina ša kirib tamtim raṭuma) wie in Gen. 1, 2.

6) Jensen, in Festschrift für Sachau S. 81 tritt der herkömmlichen Meinung nicht entgegen, daß Kingu monogamisch mit Tiâmat lebe; auf sie begründete Delitzsch, bab. Weltschöpfungsepos (Abhdlg. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. 1895, S. 96 A) die Identität der Tiâmat und Hubur. Dem Kingu ist jedoch eine Polygamie angemessener. So steht der Tiâmat in Hubur eine Gestalt zur Seite, die sie nur wie ein Schatten begleitet, ohne selbst Heldin einer eigenen Erzählung zu sein.

als Wesen gleichen Geschlechts gedacht worden sein — soweit über die Geschlechtsart schon nachgedacht worden war —. Tiâmat hat im Epos außerordentlich an Bedeutung gewonnen, weil sie den Widerstand gegen Marduk ganz auf sich nimmt. Eine Bau neben ihr wäre mehr als eine Statistin aus ihrem Hofstaate. Ein Zweikampf mit Marduk käme dann nicht zustande, statt seiner irgend ein anderer Akt, den auszudenken müssig wäre. Anders wo Bau gegen Tiâmat (Tohu) handelt; dort wäre aber für Marduk der Platz beengt.

10. Von Bau ist erzählt worden, sie sei am Neujahrstage geehelicht worden[1]. Ebenfalls als Neujahrstag ist der Sieg Marduks über Tiâmat gefeiert worden[2]. Die Besiegte und die Gattin sind im Marduk-Mythus zwei verschiedene Frauengestalten; oder wen heiratete Marduk neben Sarpanitum? Auch Bau steht in einem wesentlichen Gegensatze zu Tohu-Tiâmat; eher im Berglande als in der Ebene, eher in der Wüste als an der Küste darf diese chthonische Potenz gesucht werden. Ist nun Nin-Ib durch Kampf[3] mit ihr in die Ehe getreten?[4] Gehört der Tag der Bau vielleicht, im Gegensatz zum Frühlings-Neujahr der Marduk-Religion, an den Anbruch des Herbstes, mit oder ohne Regen?

Am Fundort der בהו-Steine entsinnt man sich der Sumerer, sie haben

---

1) Deimel a. a. O. 70b; 71a nach Gudeas Inschr. 72 (44) d; 82 (50) h IX 9—16. Radau a. a. O. S. 394 Z. 29. Freilich nennt der sumerische Text, der dort mitgeteilt wird, die Gottheit nur mit Titeln; sie sind übertragbar. Nach C. Frank, Stud. z. Bab. Rel. S. 215. 21f. 57 wäre Nin-Ib seinerseits dem ähnlichen sumerischen Gotte substituiert. Es handelt sich hier jedoch um Namen und Titel nur als um Anhaltpunkte der Forschung, da die priesterliche Kosmogonie ja neben Bau nicht auch einen Namen oder Titel des Nin-Ib aufnimmt.

2) Zimmern, KAT 3 S. 371 A 5, vermutet, der Marduk-Glaube habe sich wieder einmal um etwas älteres bereichert. Kampf mit der Tiamat am Tage der Hochzeit mit einer anderen — das ist zuviel für einen Termin. Im Marduk-Mythus fesselt die Besiegte die Aufmerksamkeit, daß für die Heirat bestenfalls nur ein Eckchen (VII 138 ff.?) übrig wäre. Wenn es hier zu einer Synthese der Mythen gekommen wäre, so wäre sie auf Kosten des einen erfolgt. Wahrscheinlicher aber ist nur der Mythus des einen Gottes auf den Tag des anderen umgedichtet worden, wobei der Mythus des anderen beiseite geschoben wurde.

3) Er und sein Vorläufer Ningirsu sind Götter des Krieges; Paffrath a. a. O. S. 165 ff., 191 f. Jastrow, Rel. Bab. S. I 65; doch ist es nichts Charakteristisches; Marduk, Samas, Nabu sind es ja auch, nach Paffrath (a. a. O. S. 42) in ihrer Eigenschaft als Stadtgottheiten.

4) S. C. Frank a. a. O. S. 265.

schon Steine aus Magan usw. geholt[1]. Dabei mögen sie die Kenntnis der Bau und ihrer Steine ausgebreitet haben. Es ergäbe sich nun der nicht ungewöhnliche Anblick, daß in einer beträchtlichen Entfernung vom Ursprungslande Marduk- und Nin-Ib-Mythus, Tohu und Bohu aufeinander gelegt werden konnten, während sie in Mesopotamien, sozusagen Wand an Wand, keine Synthese einzugehen vermochten.

Elemente von außerhalb des Marduk-Mythus hallen in der priesterlichen Kosmogonie nach. Sie verteilen sich auf zwei Gattungen. Das eine ist eine Idee: die positive Wirkung des Windes; das andere vorerst ein Zusammenklang, Bau-Bohu. An Bedeutung innerhalb des Vorstellungskomplexes von Gen. 1 stehen die Elemente aus dem Marduk-Mythus voran. Aber die anderwärts belegbaren verdienen grundsätzlich gleiche Beachtung.

Eine Anzahl leiserer Berührungen wurden mit verzeichnet. Sie dienen als der Hintergrund, auf welchem die Gleichung

Bau - בהו

gewürdigt werden muß. Der Kreis der Berührungen von Gen. 1 mit mesopotamischen Schöpfungsdarstellungen gestattet die Verschiedenheiten, die zwischen בהו im Alten Testament und der jüngsten Phase des Glaubens an die Göttin Bau bestehen, als entwicklungsgeschichtlich gewordene anzusehen und über ihnen die Gemeinsamkeiten nicht zu übersehen, die zur Gleichsetzung des lautlichen und begrifflichen Ausgangspunktes beider auffordern. Vieles in der Vorgeschichte der biblischen Kosmogonie wird noch Tohuwabohu für uns bleiben. Wenn aber die Hand des Forschers da und dort Ordnung in die Vorstellungsmassen zu bringen vermag, so werden manche von ihnen aufhören, unser Ohr und Auge zu befremden und manch' gelehrtes Wiedererkennen sie uns vertrauter machen; dem Theologen aber dient eine vorbiblische Ahnenschaft einer gut eingeführten biblischen Vorstellung nicht dazu, von der letzteren geringer zu denken.

---

[1]) Auf die Hartsteintechnik bezieht sich der Nin-Ib-Mythus öfters. Den Kult des Nin-Ib verfolgt Radau a. a. O. S. 40 einstweilen bis 2700 v. Chr. zurück. — Eine unter den Schutz der Bau gestellte Statue (Gudea, Statue H 2, 5ff.) ist aus einem Block gemeißelt, der aus Magan geholt war.

Anm. Geller, die sumerisch-assyrische Serie LUGAL-E UD ME-LAM-BI NIR-GÁL, Diss. Breslau 1916, wurde dem Verfasser erst nach Vollendung des Druckes bekannt.

Jahves Hochzeit mit der Sonne.

Ein Neumonds- und Hüttenfestlied Davids aus dem salomonischen „Buch der Lieder“.

(Zu Psalm 19, 2—7 und 1. Kön. 8, 12f. [53 LXX].)

Von

Robert Eisler, Feldafing.

Motto: (Zōhar II fol. 134b)

רב המנונא סגא אמר באתערות דרזא 'דיחוד' . . .
זמינין לאתערא קדמיה עתיק יומין בלא כסופא כלל:

„Rab Hamnuna der Alte sagte bei der Enthüllung des Geheimnisses der (himmlischen) Vereinigung: . . . (es werden) Zeiten (kommen), wo es enthüllt werden wird vor Ihm, dem Alten der Tage, ohne irgendeine Verschleierung.“

1.



Bei gewissen Naturvölkern[1] ist der Glaube — fast möchte man sagen, der Elementargedanke — nachweisbar, daß sich in Neumondsnächten, bzw. bei Mond- oder Sonnenfinsternissen Sonne und Mond am Himmel miteinander vermählen.

Dieselbe Anschauung ist auch in den Sprachdenkmälern der Kulturvölker, zunächst bei den Indogermanen, vielfach anzutreffen. Schon der kleinste Lateinschüler kennt die Phaedrusfabel (I 6), die mit den Worten „uxorem quondam Sol cum vellet ducere“ beginnt und deren griechisches Vorbild man bei Babrios (24) „*γάμοι μὲν ἦσαν ἡλίου θέρους ὥρῃ κτλ.*“ finden kann. In seinen Erläuterungen zu den „Werken und Tagen“ des Hesiod (780) sagt

[1]) Z. B. bei den Tahitiern (Waitz-Gerland, Anthropologie VI 265).

der Neuplatoniker Proklos[1], daß die Athener die Neumondstage (τὰς πρὸς σύνοδον ἡμέρας) mit Vorliebe zu ihren Eheschließungen wählten und auch an diesen Tagen das Fest der Götterhochzeit[2] begingen („τὰ θεογάμια ἐτέλουν τότε“), da sie des Glaubens waren, die erste Hochzeit in der Welt habe stattgefunden, als der Mond zu seiner Vereinigung mit der Sonne einging[3]. Wilhelm Roscher, der sich bisher am eingehendsten mit dem Gegenstand beschäftigt hat[4], verweist[5] sehr richtig auf die im Thesaurus des Stephanus gesammelten Belegstellen dafür, daß das schon von den ältesteten griechischen Kosmologen[6] auf den Neumond angewandte Wort *σύνοδος* nach Form und Bedeutung genau dem lateinischen Ausdruck *coitus* entspricht. Helios als Gatte der Selene erscheint auch bei Quintus Smyrnaeus (X 337); ein Scholiast zu Theokrits Idyllen (II 10) weiß zu berichten, daß nach dem Zeugnis des Pindar und des Euripides verliebte Jünglinge den Helios um Hilfe anflehen, verliebte Mädchen aber die Selene, deren immerwährendes Durchkreuzen der Sonnenbahn Plutarch[7] auf ihre Liebessehnsucht nach dem glänzenderen Gestirn zurückführt.

Von der Sonne befruchtet und geschwängert, erfülle der Mond seinerseits die Welt mit Fruchtbarkeit, sagt der gleiche Gewährsmann in einem Zusammenhang (*de Iside et Osiride* 43), der es schwer macht zu entscheiden, wieviel ägyptisches Lehngut gerade an dieser Stelle mit griechischer Spekulation vermengt sein mag. Ein neugriechisches Denkmal jenes Glaubens an eine Vermählung von Sonne und Mond bietet das von Politis[8] mitgeteilte Märchen vom „Kephalos und Prokris“-Typus, in dem die Liebenden schlechthin *Helios* und *Selene* genannt werden.

Für das indische Altertum bezeugt der uralte Hochzeits-

---

[1]) Usener, Rhein. Mus. XXXIV, 1879 S. 428.

[2]) Über dieses Fest — den sog. *ἱερὸς γάμος* — vgl. v. Prott *fasti sacri* S. 4. A. Mommsen, Feste der Stadt Athen S. 382f.

[3]) „. . . φυσικῶς εἶναι πρῶτον οἰόμενοι γάμον τῆς σελήνης ⟨ἰ⟩ούσης πρὸς ἥλιον σύνοδον.“

[4]) Juno und Hera, Leipzig 1875 S. 71, 84; Selene und Verwandtes 8, 26f.; 75—81; Nachträge zu „Selene u. V.“ (Leipzig 1895) S. 29.

[5]) Juno und Hera S. 106.

[6]) Thales und Anaxagoras; s. Diels Doxogr. 360, 6 a b.

[7]) *De facie in orbe lunae* 30 p. 944: „καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην ἔρωτι τοῦ ἡλίου περιπολεῖν ἀεί“.

[8]) ὁ ἥλιος κτλ. Athen, 1882 S. 25ff.

hymnus *Ṛgveda* X 85[1], daß die Hochzeit des dem Mond gleichgesetzten Gottes *Soma*[2] mit der Sonne (*Surya*) als Vorbild aller irdischen Hochzeiten galt.

Endlich führt Roscher noch zwei litauische Volksliedchen[3] an, deren deutsche Übersetzung für sich sprechen mag: das eine beginnt so:

„Es nahm der Mond die Sonne
zur Frau im ersten Frühling" usw.

Das zweite lautet:

„Vor vielen tausend Jahren
im Himmel Hochzeit war;
da wurde aus dem Monde
und aus der Sonn ein Paar.
Bei diesem Hochzeitsfeste
der erste Lenz entstand,
Da sich Zemyna[4] anzog
ihr bestes Blütengewand.
Den Tag darauf ihr Brautbett
Die Sonne früh verließ;
Der Mond, noch gar zu schläfrig,
Allein sie gehen ließ.
Und als er später nachzog,
Gewann er den Morgenstern lieb" usw.

---

[1]) Vgl. den Wortlaut bei A. Ludwig, Der Rigveda, deutsch, Prag 1876 II. Bd. S. 533ff.: „. . . 7 Himmel und Erde war der Korb, als *Surya* zu ihrem Gatten *Soma* ging . . 8 . . . der *Surya* Brautführer die *Açvina*, der Führer des Zuges *Agni* (= das hl. Feuer) . . 9 *Soma* war der Bräutigam . . . 11 am Himmel der bewegliche Pfad . . 18 nach Osten, nach Westen kommen mit ihrem Zauber die beiden jugendlichen Spielenden zum Opfer, alle Welten beschaut die eine (sc. die Sonne), die Zeiten bestimmend wird der andere immer wieder geboren . . . 19 immer neu wird er wieder geboren . . . fortdauernd macht lange der Mond das Leben . . . 20 den Wagen besteig, *o Surya*, zur Welt der Unsterblichkeit bereite glückliche Hochzeitsfahrt dem Gatten . .".

[2]) Vgl. hiezu Hillebrand, ved. Mythol. I S. 450ff.

[3]) Das erste aus Schleichers Sammlung bei Schwarz, Sonne, Mond und Sterne S. 165, das andere nach Jordan, Lit. Volkslieder, Berlin 1841 S. 3 und 102; Tenne und Tettau, Lit. und preuß. Volkssagen, Berlin 1837 S. 28.

[4]) = der griech. *Χαμύνη* (Demeter Chamyne, Paus. VI 21, 1; 20, 9; Inschr. v. Olympia 485, 3; 456, 7; 473, 7; 610; Gruppe, Hdb. 142, 10) thrak.-phryg. „Zemelō", als Lehnwort im griechischen „Semele" = die Erde (so Kretschmer, aus der Anomia S. 19ff.; Solmssen, Z. f. vgl. Sprachforsch. 1897 S. 54f.).

Von vornherein wird man erwarten dürfen, daß sich ein so verbreiteter Völkergedanke auch in der semitischen Überlieferung nachweisen lassen wird. In der Tat findet man auch zuweilen jüdische Hochzeitsurkunden (*kethuboth*) mit Sonne und Mond und den Bildnissen des Brautpaares verziert[1]. Ferner führt Karppe[2] aus einer spätjüdischen kabbalistischen Schrift (*Midraš ha-neʿelam* f. 2a) den — von ihm euphemistisch frei übersetzten — drastischen Satz an: „il y a baiser d'union entre le soleil et la lune, afin que de cette union jaillisse la lumière des mondes" — "תרוויהו בכללא חדא לאזדווגא לאנהרא עלמין"[3]. Ebenso lehrt das Buch *Zōhar*[4], das Gebot „Ehre Vater und Mutter" sei mystisch schon in den Worten „die zwei großen Lichter" des Schöpfungsberichtes enthalten, denn der Vater sei die Sonne, die Mutter der Mond[5]. An einer anderen Stelle — in einem Midraš des R. Isaak b. Josse Mehozaha über das Hüttenfest, die Wasseropferspende und das Bocksopfer am Neumondstag — heißt es in demselben Sammelwerk[6]: „. . . *le soleil se lève à l'Est . . . attire silencieusement les benédictions qui émanent des deux côtés — Nord et Sud — et les transmet à la lune qui en devient pleine. Le rapprochement du soleil et de la lune ressemble à celui du mâle et de la femelle, car les mêmes principes qui régissent les éléments ici-bas se retrouvent également dans les chôses d'en haut*".

Bei den vielen fremden Einflüssen, die die jüdische Gnosis oder *Kabbala* in sich aufgenommen hat, könnte man sich versucht fühlen, auch den Mythus von der Hochzeit der Sonne und des Mondes von außerjüdischen Quellen herzuleiten, zumal der Kunst-

[1]) Kauffmann bei D. H. Müller — v. Schlosser, die Haggada v. Serajewo, Wien 1898 S. 280.

[2]) Les origines du Zohar, Paris 1901 S. 433.

[3]) Der Gedanke beherrscht auch die kabbalistischen Ausleger des Hohenliedes. Vgl. z. B. das Buch Zōhar zu Cant. III 1: „auf meinem Lager suchte ich nächtens, den meine Seele liebt" . . . Wer sucht und wer wird gesucht? R. Abba sagt: „die Sonne sucht den Mond (vgl. o. S. 22 Anm. 7), d. h. der Heilige, gelobt sei er, sucht die *Shechinah*" (vgl. unten S. 49 Anm. 4).

[4]) III f. 12a; trad. de Pauly vol. V p. 36.

[5]) Damit hängt es wohl auch zusammen, daß die Kabbalisten die Sonne als den „Geber" (*maśpia*), den Mond als „Empfänger" (*mekabbel*) ansprechen (Jew. Enc. XI 590), was man zunächst geneigt wäre, darauf zu beziehen, daß der Mond sein Licht von der Sonne empfängt.

[6]) I. fol. 64a, de Pauly vol. I p. 374.

ausdruck זִוּוּג *zivug* für diese *unio mystica* (יִחוּד s. das Motto) doch wohl mit griech. *ζεῦγμα*[1] oder *συζυγία* zusammenhängen wird.

Trotzdem würde eine solche Erklärung irregehen. So sicherlich die Auffassung von Sonne und Mond als Vater- und Muttersymbol in erster Instanz aus der Schriftstelle Genes. 37, 9f. mit der Deutung des Josefstraumes geschöpft ist, so gewiß glaube ich zeigen zu können, daß die oben angeführten Worte des *Midraš haneʿelam* auf den — von den Kabbalisten im großen und ganzen richtig verstandenen (u. S. 70_1) — hochberühmten und heute noch an jedem Sabbat und Feiertag in der Synagoge gesungenen neunzehnten Psalm zurückweisen.

2.

Wie ich bereits anderswo[2] zu zeigen versucht habe, muß die Zergliederung dieses wohl bekannten, aber nicht ebenso wohl erklärten Hymnus von den sprachlich ganz klaren, aber sachlich sehr merkwürdigen Worten des fünften Verses „der Sonne hat er (scil. Gott, אֵל) ein Zelt in ihnen (בָּהֶם) bereitet“ ausgehen, vor denen anerkanntermaßen[3] eine auffallende Lücke im Texte klafft.

Was es mit diesem Zelt, das Gott für die Sonne erbaut und mit der unmittelbar folgenden Schilderung des Bräutigams, der aus seiner *ḥuppah* (= Hochzeitszelt) hervortritt, für eine Bewandtnis hat, lehren am besten gewisse sehr klare und einleuchtende, leider in keinem Psalmenkommentar bisher beachtete Ausführungen über die Bedeutung des Zeltes im semitischen Hochzeitsritus, die dem ausgezeichneten Geschichtsschreiber der semitischen

---

[1]) Vgl. jedoch (nach F. Hommel GGGAO, 103₄) andrerseits arabisch *zauw* (*zawju, zawj*) „Zwillinge“ neben *zauǵ* aeth. u. arab. „Paar“.

[2]) Weltenmantel und Himmelszelt, München 1910, S. 595—603.

[3]) Kautzsch: „hier ist höchstwahrscheinlich mindestens ein (dem nachfolgenden Satz paralleles) Versglied ausgefallen, mit ihm auch das Wort, auf welches sich ‚an ihnen‘ (‚oder in ihnen‘, בהם) zurückbezog“. Auch Wellhausens Psalmentext in der sog. Polychrombibel verzeichnet die Lücke durch * * * *. Wenn H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen, Göttingen 1911 S. 299 בהם in בַּיָּם „im Meere“ ändert und dadurch die letzte Spur der Lücke verwischt, so zeigt das nur, wie vorsichtig man, so lang als nur immer möglich, die überlieferten Konsonanten schonen soll. Denkbar wäre es natürlich, daß das Himmelszelt בַּיָּם = „auf“, „über dem Meer“ aufgeschlagen wird, aber nie hätte aus בים, das so klar und einfach zu lesen und zu deuten ist, die *lectio difficilior* בהם werden können.

Religion, William Robertson Smith verdankt werden. Die folgenden grundlegenden volkskundlichen Tatsachen sind seinem Buche „*Kinship and Marriage in ancient Arabia*“ [1] entnommen:

„*Under the ‘beena’ system of marriage* [2] *the wife received her husband in her own tent and this tent plays quite a significant part both in marriage (Ammianus) and in divorce (Hatim and Mâwîya). This feature was retained in ‘baʿal’ marriage* [3] *in a form, which throws interesting side lights on the subject and may therefor justify a digression. The common old Arabic phrase for the consummation of marriage is «banâ ʿalaihâ» «he built [a tent] over his wife». This is synonymous with «he went in into her» (dakhala and hebr.* בא אליה) *and is explained by the native authorities by saying that he husband erected and furnished a new tent for his wife* [4]. *This explanation must have been drawn from life, for though the wife of a nomade has not usually a separate tent to live in, a special hut or tent is still erected for her on the first-night of marriage* [5]. *In northern Arabia this is now the man's tent and the woman is brought to him . . . But it was related to me in the Hidjâz as a peculiarity of Yemen, that there the ‘dokhla’ or ‘going in’ takes place in the brides house and that the bridegroom, if homeborn, must stay some nights in the bride's house* [6] *or if a*

---

1) Cambridge 1885 S. 117ff.

2) Die ältere matriarchale Eheform. Vgl. J. Benzinger, Enc. Bibl. 2675 § 8.

3) Spätere patriarchalische Eheform. Benzinger, ibid. § 9.

4) *Misbah, Baid.* zur *Sûr.* II 20 usw.

5) ZDMG. VI 115f.; vgl. XXII 153: „die Brautpaare feiern das erste Beilager in einer ad hoc errichteten Hütte, die bei den *Montefić* aus Rohrmatten, bei deu *Sulabat* aus Gazellenfellen, bei den *ʿAneza* aus einem kleinen Zelt besteht“. Nachtigall, Sahara und Sudan II 176 berichtet, daß bei den Baéle von Innerafrika der Braut in der Nähe ihres Elternhauses eine besondere Hütte errichtet wird, die die Neuvermählten bis zur Geburt eines Kindes bewohnen. Dann erst zieht die Frau in des Mannes Haus. Derselbe Gedanke liegt zugrunde, wenn Alladin im Märchen von der Wunderlampe für seine Braut, dle Königstochter, einen glänzenden Palast erbauen läßt.

6) Genau so muß der griechische Bräutigam den *ἀπαύλια* genannten Tag im Hause seines Schwiegervaters verbringen, allerdings ohne daß dabei ein Beilager abgehalten wird. Pollux III 39 „. . . *ἀπαύλια δὲ ἐν ᾗ ὁ νύμφιος εἰς τοῦ πενθεροῦ ἀπὸ τῆς νύμφης ἀπαυλίζεται*“. Hier hat offenbar das weitverbreitete Keuschheitsgebot der ersten Ehenächte, verstärkt durch die Rücksicht auf das *decorum* des Elternhauses, den alten Brauch modifiziert.

foreigner must settle with them. This Yemenite custom, which obviously descends from an old prevalence of 'beena' marriage or 'nair' polyandry, must once have been universal among all Semites, otherwise we should not find, that alike in Arabic, Syriac and Hebrew the husband is said to «go in» to the bride, when as a matter of fact, she is brought to him[1]. *With the Hebrews the tent plays the same part in marriage ceremonial as with the Arabs. Thus in 2 Sam. 16, 22 «they built for Absalom on the roof» not «a tent» as our version*[2] *has it, but ha'ōhel «the tent» proper to the consummation of marriage, identical with the 'ḥuppah'* חפה *or bridal pavillion of Psalm 19, 5, 6 or Joel II 16. So ʿéres* ערש *the covered bridal bed (Cant. I 16)*[3] *is primarily a booth*[4], *Arabic ʿarsh*[5]. *In all these cases the bridal bed with its canopy is simply the survival of the wife's tent*[6]. *And originally the tent belonged to the wife*[7] *and her children, just as it did among the Saracens, for Isaac brings Rebekka into his mother Sarah's tent (Gen. 24, 67) and in like manner (Judg. 4, 17) the Kenite tent to which Sisera fled is Jael's not Heber's.*"

Heute noch werden die Juden regelmäßig unter einem besonderen, in der Synagoge zu diesem Zweck aufgestellten Brautbaldachin getraut (Abb. S. 21). Diese sog. *ḥuppah*[8], die heutzutage

---

[1]) Genesis 29, 23 „Er nahm seine Tochter und brachte sie zu ihm hinein." Richter 15, 1 (Simson, der im Hause des Schwiegervaters zu seinem Weib in die Kammer gehen will) scheint ausnahmsweise den ursprünglichen ältesten Brauch vorauszusetzen. Ebenso bezieht sich Genes. 2, 24 („Vater und Mutter verlassen, um dem Weibe anzuhangen") auf das exogamische Einheiraten in die Sippe des Weibes.

[2]) Ebenso noch Kautzsch „ein Zelt".

[3]) „Unser *ʿeres* ist [immer] grün "

[4]) = Bude, Laube.

[5]) Vgl. syrisch *ʿarras* = „er machte ein Zelt", davon *ʿarûs* = Bräutigam.

[6]) Vgl. Servius zu Virg. Aen. I 697, wonach das *'velum'* über dem Brautbett im *thalamus* die Nachbildung eines Zeltes darstellt.

[7]) Vgl. *Zōhar* I fol. 49 a, de Pauly vol. I p. 286: *„c'est pourquoi l'écriture (Gen. 29, 23 o. Anm. 1) dit «. . . et l'ammena à l'homme»; car jusqu'à ce moment, c'était au père et à la mère de se charger de leur fille; mais aussitôt que celle ci est unie à son mari, c'est ce dernier qui doit venir auprès d'elle; car la maison est a elle, et il doit la consulter pour toutes les affaires de la maison."*

[8]) Vgl. für das Folgende die reich illustrierten Artikel *ḥuppah* und *marriage* in der Jewish Encyclopedia.

regelmäßig ein ständiges, leicht zusammenlegbares Inventarstück des Gemeindegotteshauses ist, war ursprünglich ein reichgeziertes, nach dem Talmud *Abodah Zarah* f. 12 in der Art der *Sukkoth*-Festhütten[1] mit Blumen und Früchten geschmücktes Zelt, das der Vater des Bräutigams für seinen Sohn zu erbauen hatte[2] und in das er seinen Sohn feierlich geleitete, wonach erst jenem vom Brautvater die Braut zugeführt wurde. Ganz entsprechend dem nordarabischen patriarchalischen Brauch (oben S. 26) und der Ausdrucksweise in 2. Sam. 16, 22 (oben S. 27) gilt also das Zelt als das des Bräutigams, und die Braut hat sieben Tage — die sog. *Ḥuppah*woche[3] — in diesem zu verweilen.

3.

Nach all dem kann kein Zweifel sein, daß auch in Psalm 19, 5f. das für die Sonne (לַשֶּׁמֶשׁ) bzw. über der Sonne (LXX *ἐν ἡλίῳ*) erbaute Zelt (אֹהֶל) dasselbe ist wie die *ḥuppah*[4], aus der in V. 6 der „Bräutigam“ wieder hervortritt, nämlich das nach ursemitischem Brauch zur Vollziehung des Beilagers nötige Hochzeitszelt. Nach der gewöhnlichen Deutung des Zusammenhangs, die den Anfang וְהוּא „und er“ von V. 6 auf *šemeš* — „Sonne“ als Maskulinum wie in *ψ* 104, 19 und wie der männlich gedachte Gott *Šamas* der Babylonier — bezieht, wäre also „der Sonnenball“ (Kautzsch) der Bräutigam, und Gott würde ihm, wie ein gütiger Vater dem Sohn[5], die himmlische *ḥuppah*, d. h. wie schon Herder[6] richtig gesehen hat, das nächtliche Sternenzelt[7] zum Brautlager erbauen, aus dem er dann am Morgen freude-

[1]) Vgl. Cant. I 16 עַרְשֵׂנוּ רַעֲנָנָה „unsere Brautlaube ist [immer] grün“.

[2]) *Sanhedr.* 108 a, *Berakh.* 25 b; Lev. r. 20.

[3]) *Pesikta* 149 b. Der Ausdruck hat sich bei den Spaniolen oder sephardischen Juden bis heute im Gebrauch erhalten (Theophil Löbel, Hochzeitsbräuche in der Türkei. Amsterdam 1897. S. 288).

[4]) LXX *παστός*. Vgl. Pollux III 37: *„τὸ παρὰ τῇ εὐνῇ παραπέτασμα παστός“* (vgl. o. S. 27 Anm. 6).

[5]) Vgl. Midrash Wajjōsha, deutsch bei Wünsche, aus Israels Lehrhallen Leipzig 1907 S. 85: „Abraham glich einem Menschen, welcher für seinen Sohn das Hochzeitshaus baut, und Isaak einem Menschen, der sich für den Traubaldachin rüstet.“

[6]) Vom Geist der hebräischen Poesie P. I 78f.

[7]) *ψ* 104, 2, Js. 40, 22ff.

strahlend hervortritt[1], um von neuem seine Bahn zu laufen. Sicherlich ist diese Deutung an sich möglich und befriedigend.

Zu der Vorstellung, daß Gott einem Bräutigam — wie sonst sein Vater — das Brautzelt erbaut, vgl. man den bekannten Midraš *Pirkê di R. Eliezer* 12[2], Gott selbst habe dem Adam zu seiner Hochzeit mit Eva den Brautführer (*šošbin*, *παρανύμφιος*) gemacht, die Braut eigenhändig geschmückt und einen zehnfachen Brautbaldachin[3] aus Edelsteinen, Perlen und Gold[4] zu ihrer Trauung, die er selbst wie ein *ḥazan* (= Vorsänger der Gemeinde) vollzogen habe, erbaut — begreiflicherweise, weil ja Adam als Geschöpf Gottes *mystice* als dessen Sohn aufgefaßt werden kann[5]. Daß nach dieser Deutung die Braut der Sonne im ganzen Lied nicht erwähnt wäre, dürfte man kaum einwenden[6]: denn erstens ist das z. B. in den oben angeführten, freilich nur beiläufigen Erwähnungen der Sonnenhochzeit bei Phädrus bzw. Babrios auch nicht der Fall, zweitens könnte man ohne weiteres sagen, jeder Leser wußte eben, mit wem die Sonne am Neumondstag im Sternenzelt verschwindet, um im Dunkel Hochzeit

---

1) Vgl. oben S. 23 in dem litauischen Gedicht: „den Tag darauf die Sonne ihr Brautbett früh verließ“.

2) Wünsche, Ex Oriente Lux II 192.

3) Zur Erklärung wird hinzugefügt: „Gewöhnlich errichtet man einem Bräutigam nur einen Baldachin, einem König drei, der Ewige aber machte für Adam zehn.“ Gemeint sind die zehn übereinander befindlichen Sephiroth des Himmels, die zehn Zeltdecken der Stiftshütte als die zehn Himmel („Weltenmantel und Himmelszelt“ S. 251, 9, 252; *Sōhar* zu *Exod.* ed. Wilna II 328; *Monum. Jud.* II p. 195 Nr. 690).

4) Der Midraš bezieht sich hier stillschweigend auf die bekannte Paradiesesschilderung Ezech. 28, 13 בעדן גן־אלהים היית כל־אבן יקרה מסכתך „in Eden, im Gottesgarten warst du; alle Edelsteine“ — im folgenden werden sie aufgezählt — [strahlten] „von deinem Zelte“ (סֻכָּה!) zurück.

5) Vgl. Zōhar II 55a (vgl. I 49a) Karppe S. 431 „Dieu pour créer le corps de l’homme, s’unit à la terre comme à une épouse“. Die christliche Kirche hat daher sehr folgerichtig ψ 19, 5f., auf den zweiten Adam, den Messias als die „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mal. 3, 20) bezogen und als Braut die *matrona* (= ecclesia) aufgefaßt. Vgl. [Augustin] *sermo app.* 120, 8: *„procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo praesagio nuptiarum exiit ad campum saeculi, cucurrit sicut gigas exultando pervenit usque ad crucis* (קצה = Ende; daher = dem +, bzw. *thav* als *signum finale*) *torum* et *ibi firmavit ascendendo coniugium* . . . et *copulavit sibi perpetuo iure matronam.*“

6) Vgl. unten S. 70 Anm. 1 die kabbalistische Auslegung des Psalms.

zu halten, und drittens könnte sich einst diese fehlende Erwähnung der Braut gerade in der Lücke vor V. 5b befunden haben, die dann bloß durch irgendeinen Zufall entstanden und etwa so auszufüllen wäre:

«* den Mond (dann natürlich fem. לבנה!) ließ er hineingehen in die Himmel*» oder (vgl unten S. 32 Z. 2)

«* über dem Mond hat er den Himmel ausgespannt*»

„der Sonne hat er ein Zelt in ihnen erbaut“ usw.

Ich wiederhole, daß diese Deutung des Textes, so wie ihn die Massora überliefert, an sich möglich und in sich widerspruchslos ist und sich überdies anscheinend darauf berufen kann, daß das Zelt ausdrücklich „sein Zelt“ (*meḥuppathō*), also das des Bräutigams genannt wird, wodurch ja die patriarchalische Deutung des Zeltritus nahegelegt wird.

4.

Trotz allen vorstehend erwogenen Bedenken habe ich schon 1910 a. oben S. 25_1 a. O. eine andere Auffassung des Zusammenhanges vorgeschlagen, die damit rechnet, daß *ψ* 19, 1—7 — die zweite Hälfte ist ja bekanntlich (vgl. unten S. 69) eine viel jüngere Antiphon — ein sehr altes Lied ist und daher möglicherweise hocharchaische Vorstellungen enthält, die man vom Standpunkt der entwickelten Jahvereligion aus nicht mehr erwarten würde. Vor allem habe ich nämlich angenommen, daß der Zeltbau über der Sonne noch ganz im alten matriarchalen, in Südarabien (oben S. 26) erhaltenen Sinn des *banâ ʿalaihâ*: „er baut (ein Zelt) über ihr“, d. h. der Bräutigam baut ein Zelt über, bzw. für die Braut“, gemeint ist; daß deshalb die Sonne (שמש) hier als Braut, d. h. wie in Genes. 15, 17 und wie im arabischen Pantheon als Sonnengöttin Šams[1], d. h. weiblich gedacht ist. Dann könnte mit dem והוא am Eingang von V. 6 („und er, wie ein Bräutigam“ usf.) natürlich nicht die Sonne gemeint sein, sondern das Pronomen bezöge sich vielmehr genau wie das „er hat ein Zelt gebaut“ auf Gott (אל). Der Bräutigam wäre folgerichtig eben der Erbauer des Zeltes selber, also kein anderer und kein

[1]) Hommel, Aufs. und Abh. S. 159. Auch im assyrischen Kalender wird bekanntlich IV R 32a 8 die Sonne *belit matâti* „Herrin der Länder“ genannt.

geringerer als *El*. Von *El* wäre dann somit auch gesagt, — was natürlich nur auf eine Gestirngottheit gehen kann — daß er „aufgeht“ (= „herausgeht“)[1], seinen Aufgang (מוצאו)[2] an dem einen Ende, seinen Wendepunkt (תקפתו)[3] an den Grenzen des Himmels hat und seine „Bahn“ (ארח; als ירח = „Wanderer“ Mond!) „durchläuft“.

Diese Deutung schien mir verschiedene ausschlaggebende Vorteile vor der herkömmlichen zu haben: wenn nun schon einmal feststeht, daß die neumondliche Hochzeit der Sonne in diesem Psalm gefeiert wird, so gewinnt das Lied doch wesentlich an Schwung und Gehalt, wenn Gott, dessen Herrlichkeit der Sänger ja nach den Eingangszeilen zu preisen gedenkt, nicht bloß äußerlich als Erbauer des Zeltes und Ausrichter der Hochzeit an der Feier beteiligt erscheint. In der Tat wird jeder, der das Lied unbefangen überliest, den weltdurchdringenden Jubel aller Himmel zu Ehren Gottes nicht genügend begründet finden mit der einen kurzen Zeile „der Sonne hat er ein Zelt erbaut“, wenn sich die wuchtigen Schlußverse über den Siegeslauf des Bräutigams nicht auch auf Gott selber beziehen sollen. In diesem Fall würde man wenigstens eine ausführlichere Lobpreisung jenes kosmischen Zeltbaues, zum mindestens zu der Vershälfte „der

---

1) יצא; wie Genes. 19, 23; Nehem. 4, 15 vom Aufgang (Ausgang aus den Himmelstoren) der Gestirne gebraucht. Vgl. hierzu J. Hehn, Bibl. u. Babyl. Gottesidee, Leipzig 1913 S. 292: „Man redet aber auch in Ausdrücken von Jahve, die direkt von den Gestirnen hergenommen sind. Deut. 33, 2 ‚Jahve erstrahlte (זרח) von Seir, er ging auf (הפיע) vom Berg Paran.‘ זרח wird speziell von der Sonne gebraucht. Ps. 112, 4 ist es auf Gott übertragen ‚er geht in der Finsternis auf, ein Licht für die Frommen‘.“ [NB. nur der Mond, nicht die Sonne geht in der Finsternis auf! E.] „Jahve geht glänzend auf‘, Ps. 12, 6 (אופיע לו nach den Übersetzungen), 19, 6 [also scheint Hehn meine Beziehung von והוא auf Jahve, nicht die Sonne zu billigen! Vgl. aber ib. S. 286! E.] 50, 2f.; 80, 2; 110, 3: Jes. 60, 1f.: ‚Dein Licht ist gekommen und die כבוד Jahves ist aufgestrahlt über dir … über dir strahlt Jahve auf und seine כבוד wird über dir erscheinen.‘ Dazu die Eigennamen זרחיה, יזרחיה, dem der südarabische Name דרחאל entspricht.“

2) Vgl. *ψ* 75, 7 vom Aufgang (*mimōzah*) und vom Untergang her; ebenso *ψ* 65, 9.

3) Technischer Ausdruck für die „Wendepunkte“ der Gestirne. *Tekuphath Tammuz* (Gen. r., IV, 6) heißt z. B. das Sommersolstitium.

Sonne hat er ein Zelt erbaut" irgendeine Parallele, wie „den Himmel hat er allein ausgespannt" (Js. 44, 24 cf. 40, 22) od. dgl., erwarten. So wie die Zeile jetzt dasteht, ist sie jedenfalls rhythmisch und inhaltlich für den Schwerpunkt des Ganzen nicht gewichtig genug. Jedenfalls klingt der Psalm ganz anders und voller, wenn man Zeile 5 und 6 auffaßt als eine Verherrlichung des bräutlichen Zusammentreffens von „Gott mit Gott" — wie der babylonische, dort allerdings für die Opposition, nicht für die Konjunktion[1] gebrauchte Kunstausdruck lautet — im himmlischen Hochzeitszelt der dunkeln Neumondsnächte[2] und des frohen Wiedererscheinens der neu entzündeten, mit *Halleluja!* begrüßten Neumondssichel.

Ferner könnte man sich in diesem Fall leicht vorstellen, daß die Lücke vor V. 5b dadurch entstanden ist, daß dort einst die in V. 5b symbolisch durch den Zeltbau angedeutete Hochzeit

[1]) Jastrow, Relig. d. Bab. II 466ff. Vgl. die bei Roscher a. a. O. v. Prott, fasti sacri S. 8, 2, gesammelten Zeugnisse (z. B. Euripides, Iphig. Aul. 7, 7) dafür, daß manchmal auch die Vollmondsnacht als Zeitpunkt der Himmelshochzeit betrachtet wird. Im übrigen scheint meines Wissens gerade in den babylonischen Texten die Vorstellung einer Hochzeit von Sonne und Mond zu fehlen, was nur zu begreiflich ist in einem Göttersystem, wo Sin und Šamaš männliche Wesen — Vater und Sohn — sind. (Vgl. allenfalls über Ai, die Gemahlin des Šamaš von Sippar, die Th. G. Pinches und Hommel als Mondgöttin auffassen, GGGAO 96, 2.) Dagegen scheinen die Planetenkonjunktionen mit der Venus — daher die Dirne der vielen Männer! (vgl. o. S. 23 Z. 23.) — als Theogamien gegolten zu haben. Vgl. den astrol. Brief des *Nergal-etir* Thompson Nr. 162 bei Jastrow II 481 „geht Jupiter mit Venus, so wird das Flehen des Landes das Herz der Götter erreichen, Marduk und Sarpanitum (also das göttliche Brautpaar des Neujahrsfestes!) werden das Gebet deines Heeres hören."

[2]) Vgl. den Brief des *Ašaridu* an den König (Thompson Nr. 249 obv. 3 ad finem bei Jastrow II 511): „Am 27. Tag war der Mond noch sichtbar, am 28. und 29. übernachtete er im Himmel" (*ina šamê bu-u-tu* II, 1. Permansiv von *bâtu* „übernachten": aeth. mebjat u. בית, Daniel 6, 19; wie Rawlinson IV² pl. 60* C rev. 8; so richtig Jastrow a. a. O. Anm. 6, aber im Text unrichtig „verweilte am Himmel", was für den Neumond natürlich nicht gelten kann und anscheinend nur ein vom Autor übersehener Druckfehler ist. Vgl. Z. 19; dazu Grimme, Pfingstfest S. 77 über *um nubattim* = *bubbulum* = „Neumond" II Rawl. 32, 12) „und am 30. Tage ward er wieder gesehen. Wenn er so gesehen wird, so ist es ein Tag zu wenig, den er im Himmel übernachten sollte, aber nicht übernachtete. Es lebe der König der Länder!" Über das Fest *nubattu* („nuptial couch") des Marduk und der Sarpanit vgl. Hommel, Enc. Rel. Eth. III 76b.

des Gottes mit der Sonne ähnlich unumwunden ausgedrückt war wie in dem bekannten babylonischen Hymnus zum Nisanfest[1], wo es heißt ^{ilu}*Marduk i-ḫi-iš ana ḫa-da-aš-šutu* „Marduk eilte zur Brautschaft“ und daß eben dieser Vers später als dogmatisch anstößig getilgt wurde.

5.

Gegen die vorstehende von mir vorgeschlagene Deutung hat nun ein so ausgezeichneter Kenner wie F. C. Burkitt, Cambridge[2] eingewendet, der Schlußvers „und nichts bleibt vor seiner Glut (*ḫammāthō*) geborgen“ sei dann nicht zu verstehen, da wohl nur von einer Sonnen-, nicht von einer Mondglut gesprochen werden könne, zumal ja *ḫammah* so gern geradezu für „Sonnenglut“, „Sonne“ gebraucht werde[3].

Hiegegen wäre nun — in breiterer Ausführung der Erklärung, die ich schon „Weltenmantel“ S. 602, 6, 7 von dieser „Glut“ des Mondes[4] gegeben habe — folgendes zu erwidern: Ich habe keineswegs übersehen, daß der Ausdruck „*ḫammah* = Glut (חמם = glühen, assyr. *ḫamatu*) in jüngeren dichterischen Stellen wie Hiob 30, 28, Cant. 6, 10, Js. 30, 26 geradezu für die Sonne gebraucht wird — ähnlich etwa wie der glutrote Planet Mars griechisch schlechthin *ὁ Πυρόεις*[5] genannt wird — und daß dieser metaphorische Ausdruck חמה oder גלגל חמה („Rad der Glut“) im Mischnischen ganz gewöhnlich für „Sonne“ steht. Aber daraus darf doch nach den einfachsten Gesetzen der Logik nicht durch Umkehrung erschlossen werden, daß nun überall — auch in einem jeden noch so alten Text! — wo von חמה = „Glut“ die Rede ist, immer nur schlechthin die Sonne gemeint sein kann[6].

---

1) Reisner, Hymn. VIII obv. 8; Zimmern, KAT[3] S. 371, 5.

2) The Classical Review XXXV 1911 S. 147.

3) Vgl. tatsächlich für diese Auffassung des fraglichen Psalmenverses Jes. Sir. 43, 2—5: „*Ἥλιος . . ἐν μεσημβρίᾳ ἀναξηραίνει χώραν καὶ ἐναντίον καύματος αὐτοῦ τίς ὑποστήσεται*“.

4) Bab. *ṣarpu* (von *ṣarapu* „brennen“) vom Mond gesagt, Jastrow, Rel. d. Bab. II 775_4.

5) Vgl. Zimmern, Ritualtafeln S. 152, 5 über *mikit išati* (unten S. 34f. Anm. 8) als Beinamen des Planeten Mars.

6) So wenig wie man etwa daraus, daß der Mond ירח heißt, schließen dürfte, daß in V. 6 das Gestirn, das seine „Bahn“ (ארח) „läuft“, unbedingt der ירח oder „Wanderer“ sein müsse.

eine sehr einfache Erwägung, die z. B. von Eduard Meyer und Joseph Halévy[1] aufs entschiedenste gegen die beliebte Übersetzung der Alttestamentlichen *ḥammanim*[2] mit „Sonnenpfeiler" eingewendet worden ist.

Nicht die sprachliche *a potiori* Erwägung, daß *ḥammah* gern vom Sonnenbrand gebraucht wird, ist hier entscheidend, sondern die Frage ist, ob denn in diesem Zusammenhang, wo *ex hypothesi* die Sonne weiblich als Braut im Zelte erscheint und daher das Subjekt des mit והוא „und er" beginnenden Satzes nicht sein dürfte, sinnvoll von einer alles bestrahlenden Feuersglut Gottes bzw. des Mondes die Rede sein kann; diese Frage aber kann sehr entschieden bejaht werden. Ich habe bereits a. o. S. 25, a. O. darauf hingewiesen, daß man in einem Mondkalender den Jahreszeitenwechsel zwischen Sommersglut und Winternässe[3] nicht ausschließlich auf die wechselnde Stellung der Sonne[4], sondern auch auf den Einfluß des Mondes zurückgeführt haben dürfte[5], der je nach seinem Aufenthaltsort am Himmel Wasser- oder Feuerströme auf die Erde herabsendet[6]. Daher wird in dem großen Mondhymnus von Ur[7] Sin, der Mondgott angerufen als der „Herr, der da hält Feuer und Wasser . . ., welcher Gott käme dir gleich!" Dieses „Feuer" des Mondgottes[8] er-

---

[1]) Vgl. Enc. Bibl. 2996f.

[2]) In der Tat sind die *ḥammanim*, wie ich anderswo zu zeigen hoffe, nach dem Wortsinn „die Glühenden" (scil. Steine), einfach die überall verehrten *διοπετεῖς λίθοι*, die ja glühend und unter Feuererscheinungen zu Boden fallen, und können daher als Baithyllien irgendwelcher Sterne gelten, so daß die oft zitierte palmyrenische Weihung einer *ḥammana'* an die Sonne gar nichts für חמן = „Sonnenpfeiler" beweist.

[3]) Vgl. die babylonischen Bezeichnungen „*arad gibil*" = „Herabkunft des Feuers" und *Aš-A* „Fluch des Regens" für die Sommer- und Wintersolstitien (Winckler, AO VII, 1 p. 35; Hommel, Aufs. u. Abh. 355).

[4]) Etwa wie im Hymnus an Šamaš bei Jastrow, Relig. d. Bab. 436:
„Du bringst auf die Erde herab die Hitze am Mittag
machst die weite Erde erglühen wie ein Flammenmeer.
Du kürzest die Tage, verlängerst die Nächte,
bringst Kälte, Frost, Schauer, Schnee."

[5]) Vgl. u. a. Jastrow a. a. O. S. 438 Z. 4 von unten.

[6]) Weltenmantel S. 486.

[7]) IV Rawl. 2, 9; Zimmern KAT³ S. 608f.

[8]) Vgl. Jensen, KB VI 1, S. 390f.: „Nach IV Rawl. 9, 49 und 51

scheint selbständig vergöttlicht, wenn der vielgepriesene Feuergott *Nusku* keilschriftlich ausdrücklich als der Sohn des Mondgottes Sin bezeichnet wird[1]. Ja, mehr noch, der Feuergott Nusku wird IV Rawl.[2] 23f.[2] geradezu als „Sohn des 30. Monatstages“, d. h. als Sohn des Neu- oder Schwarzmondes bezeichnet, eine Vorstellung, die doch genau der von mir in Psalm 19, 6, 7 vorausgesetzten Anschauung entspricht, wonach der Mond nach dem Hervortreten aus der Brautkammer des Himmelszeltes, in der er die Schwarzmondnächte zugebracht hat, also als Neulichtsichel, die ganze Erde mit Glut übergießt[3].

Das Wichtigste aber ist, daß gerade diese ganz eigentümliche babylonische Anschauung, vom Feuer des Mondes, das in der Neumondsnacht auf die Erde herabgeschüttet wird, auch bei den Juden nachweisbar ist. Man erinnert sich daran, daß von jeher in dem eigentümlichen Vers Genes. 19, 24:

„Jahve aber ließ auf Sodom und Gomorrha . . Feuer regnen von Jahve“ (Glosse? „vom Himmel“) „her“

das zweimalige Vorkommen des Namens Jahve[4] eine *crux interpretum* gewesen ist. Das Buch Zōhar[5] hat nun unter dem Namen R. „Juda des andern“ folgende auf diesen Vers bezügliche Ausführung bewahrt:

„Wenn der Mond das Licht der Sonne zurückstrahlt

---

hält Sin Feuer und Wasser“, läßt es also wohl auch zur Erde fallen (*miḳit mē u išāti* „Feuer- und Wasserfall“).

1) Vgl. die Zeugnisse bei Jastrow, Rel. d. Bab. I S. 231 Anm. 6.

2) Jensen, KB VI 2 S. 413 zu S. 100 Z. 7, Zimmern, KAT[3] 416.

3) Man kann sich sehr leicht einen Vers darauf machen, wieso diese Anschauung entstanden ist und was eigentlich damit gemeint ist. Ich vermute, daß es Sitte war, im Augenblick, wo sich das himmlische Licht an der Sonne neuentzündet zu haben schien, auch die irdischen Lichter und häuslichen Feuer neu zu entzünden, bzw. vielleicht ursprünglich das Neuaufleuchten des Mondes magisch — *per analogiam* — durch Anzünden neuer Lichter oder Feuer auf Erden zu bewirken. Bekanntlich zeigten die Juden noch zur Zeit des zweiten Tempels den Eintritt des Neumonds durch Feuerzeichen auf allen Berggipfeln an (Talm. Roš-haš-šāna S. 13ff.; Maimonides, Kidduš haḇ ḥōdeš c. 1ff. (lat.: „de consecratione Kalendarum“ übers. v. L. de Compiègne de Veil, London 1683).

4) Den neuesten Erklärungsversuch des Tatbestandes findet man bei Hommel, GGGAO S. 177, 4.

5) III F. 9 b, de Paulys Übersetzung Vol. V p. 26.

und sich die beiden Gestirne so weit nähern, daß sie nur eine einzige Leuchte bilden, dann nimmt der Mond manchmal den Namen des ‚Königs' (= Gottes vgl. ψ 24, 7—10) an und wird wie dieser, Jahve, genannt, so wie geschrieben steht: ‚und Jahve ließ Feuer herabfallen von Jahve vom Himmel (*m'eth jahveh min hašamājim*)[1] her.' Zum Verständnis dieser überaus merkwürdigen Deutung muß man wissen, daß unmittelbar vor der angeführten Stelle die Worte stehen „die Sonne ging auf über der Erde, als Lot nach Zoar kam. Und Jahve ließ Feuer fallen" usw. Jener „Juda der andere" sagt nun, der Mond werde יהוה (scil. „einer der etwas [vom Himmel] herabfallen macht", *Nomen imperfecti Hiph'il* von הוה = „fallen"!)[2] genannt, sofern er, bzw. weil er während der Syzygie oder Konjunktion von Sonne und Mond, d. h. zur Zeit des Neumonds (= „wenn der Mond das Licht der Sonne zurückstrahlt, d. h. für uns unbeleuchtet ist)[3], noch genauer, bei einer der nur

---

[1]) Lagarde, Orientalia II 27 ff. hat längst darauf hingewiesen, daß יהוה als ein *Nomen imperfecti Kal* von הוה = „fallen" im Sinn von „fallend", „herabsausend" (scil. vom Himmel) und daher als eine alte Bezeichnung für einen Aerolithen oder Meteorstein aufgefaßt werden könnte. Wenn man diese von Lagarde selbst abgelehnte Deutung annimmt — und es kann wohl nichts Rechtes dagegen eingewendet werden, seitdem allgemein anerkannt ist, daß sich in der „Lade Jahves" ein oder zwei Fetischsteine befanden, und seitdem der Einwand, „der Faller" müßte hebräisch *jihveh*, nicht *jahveh* gesprochen worden sein, durch die einleuchtende Beobachtung Hommels (Altisrael Überlieferung, München 1897 S. 60 und 101 f.) wiederlegt ist, daß man es mit einem nach arabischen Formgesetzen gebildeten, vom midianitischen Sinaiheiligtum her entlehnten Gottesnamen zu tun hat —: dann könnte das zweite „*jahve*" (oder *jihveh*) an dieser Stelle appellativisch gefaßt werden, und es ergäbe sich der gute Sinn „Jahve aber ließ regnen auf Sodom und Gomorrha Schwefel und Feuer von einem ‚Fallenden' vom Himmel (= Meteorstein) her", d. h. Jahve setzte die Städte durch den feurigen Schweif einer Sternschnuppe in Brand. (Vgl. Apokal. Joh. 8, 8; 8, 10 „da fiel ein großer Stern, der wie eine Fackel brannte", dazu die persische Überlieferung, wonach der Weltbrand durch den Fall des Keulensternes *Gocihar* herbeigeführt wird (Bundahesh c. XXX).

[2]) Auch diese Etymologie hat Lagarde für denkbar erklärt (ibid. II 29), ebenso, zweifelnd, Stade, Gesch. d. Volkes Israel I 429. Zuletzt hat G. Margoliouth, Proc. Society for Bibl. Archeology 1895 S. 57 ff. sich für die Deutung יהוה = „der etwas vom Himmel herab sendet" erklärt.

[3]) Diese Definition der Syzygie konnte natürlich nur von einem Schriftsteller gegeben werden, der die richtige, griechische Erklärung der Mond-

während des Neumonds möglichen Verdeckungen der Sonne durch den Mond (= „wenn sich die beiden Gestirne so weit nähern, daß sie nur eine einzige Leuchte bilden“) Feuer auf die Erde herabfallen läßt[1]. Diese Stelle führt insofern etwas weiter wie die babylonische Anschauung vom Feuer des Neumondes, als hier Feuer vom Mond nur zur Zeit des die Sonne verfinsternden Schwarzmondes herabfällt[2]. Es liegt nahe, hier an die zuweilen riesigen „Fackeln“ (Corona) zu denken, die bei totalen Sonnenfinsternissen vom dunkeln Rand des verfinsterten Gestirns ausstrahlen und die die wachehaltenden *barû*-Priester gewiß in Furcht und Schrecken versetzten[3].

Nach all dem ist es wohl gerechtfertigt, vorauszusetzen, daß nach der volkstümlichen Himmelslehre des alten Orients der

---

phasen kannte (Diels, Dox. 562, 24). Die altjüdische Mondphasenerklärung s. unten S. 27_1.

1) Dieselbe Vorstellung liegt zugrunde, wenn die Kabbalisten lehren (Karppe, *les origines du Zohar* S. 346f.), das „kleine Gesicht“ des *'En-Sōf* (vgl. „Weltenmantel“ S. 473, 3), d. h. der Mond, sende „nur das herab, was es von oben empfange“, und zwar ströme es bisweilen verzehrende Flammen aus. Wahrscheinlich geht der zuletzt erwähnte Gedanke auf ψ 21, 10 zurück, wo es heißt: „Du wirst sie (scil. Deine Feinde) einem Feuerofen gleich machen“ לְעֵת פָּנֶיךָ „zur Zeit deines Antlitzes“. Diesen etwas ungewöhnlichen Ausdruck paraphrasiert 10 b eine Zeile, die in dem durchgehends die Du-Form wahrenden Psalm ohneweiters als Glosse kenntlich ist! — mit den Worten: „Jahve wird sie in seinem Zorn“ (בְּאַפּוֹ, wörtlich „mit seiner Nase“ = „seinem Zornschnauben“) „vertilgen und Feuer wird sie verzehren.“ „Zur Zeit Deines Gesichtes“ könnte sich auf ☺ oder ☻ beziehen; das Natürlichste scheint zunächst, den Vollmond „die Zeit des Gesichtes“ — d. h. der „facies in orbe lunae“ → zu nennen. Aber bekanntlich sehen die Babylonier gerade den beleuchteten Teil der Mondscheibe als MIR = *agû* = Mütze, Mitra des Gottes Sin an und sprechen von einem Aufsetzen dieser Mütze; danach wäre das Antlitz selbst — das nach Exod. 33, 20 kein Mensch sehen kann ohne zu sterben — vielmehr das todbringende Gorgonion des schreckenverbreitenden Schwarzmonds, und es wäre auch in ψ 21, 10 Feuer vom Neumond ausgehend gedacht.

2) Vgl. vielleicht Thomson Nr. 270, übersetzt bei Jastrow, Relig. d. Babyl. II 522 „geht der Mond verdunkelt auf und erscheint er wie Himmelsfeuer (*kimā ischatim schāmī*)“ usf.

3) Vgl. über die tatsächliche Beobachtung dieser sog. *ῥάβδοι* durch die griechischen Astrologen Bouché-Leclerq a. u. S. 38 Anm. 1 a. a. O. S. 355. Dazu Jastrow, Rel. Bab. II $597_{1, 2}$ „AnBIL-GI“ = „Himmelsfeuer“ für die Corona einer ringförmigen oder totalen Sonnenfinsternis.

Mond gerade durch seine Annäherung an die Sonne, bzw. durch die Berührung, bildlich gesprochen, durch die Vermählung mit der Sonne, d. h. aber durch die Neumondssyzygie, mit Feuer erfüllt wird[1] und als Neulichtsichel diese seine Glut (*ḥammathō*), wenn man will, prägnant seine Sonnenglut, oder personifiziert seinen Sohn, den Feuergott Nusku auf die Erde herabsendet.

Trotzdem also ohne Zweifel gerade in einem Neumondslied ohne weiteres von der Glut des Mondes die Rede gewesen sein kann; trotzdem die Bezeichnung des Mondes als „Gott" schlechthin (אל)[2] aufs beste mit dem Zeugnis gewisser altarabischer theophorer Namen stimmt, die Fritz Hommel zuerst in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung scharfsinnig gewürdigt hat; trotzdem die angeführte *Zōhar*stelle sogar ausdrücklich bezeugt, daß die Juden einst gerade den Feuer herabsendenden Mond יהוה nannten, und trotzdem viele andere ebenfalls von Hommel verfolgte Spuren auf eine alte lunare Gottesauffassung der Hebräer hinzuweisen scheinen[3], trotzdem es eine ganz bekannte Tatsache

---

[1]) Es ist das — nebenbei bemerkt — nur ein Sonderfall der allgemeinen astrologischen Doktrin (die griech. Zeugnisse bei Bouché-Leclerq, l'astrol. ancienne S. 245—247), daß die *συναφή* oder *conjunctio* der verschiedenen Planeten mit der Sonne die ersteren zeitweilig durch *ἀπόῤῥοια*, *defluxio* des Sonnenfeuers in Brand stecke. Ein solcher Planet heißt „verbrannt" (combustus, *πυρίφλεκτος*). Wenn gewisse jüngere Pythagoreer (Diels, Doxogr. 360, 5 ff.) die Mondphasen daraus erklären, daß das Mondfeuer sich periodisch ausbreite und wieder erlösche (*κατ' ἐπινέμεσιν φλογὸς κατὰ μικρὸν ἐξαπτομένης τεταγμένως*), so gehen sie eben von der Meinung aus, daß der Mond am Tag der Konjunktion mit der Sonne durch die scheinbare Berührung mit dem glühenden Ball am Rande selbst in Brand gerät. Vgl. endlich die zahlreichen griechischen Kosmologen, die den Mond aus Feuerstoff bestehen lassen (*κύκλον πλήρη πυρός*, . . . *μικτὴν ἐκ πυρὸς καὶ ἀέρος* . . . *πυρῶδες* . . . *στερέωμα διάπυρον* . . . bei Diels Dox. 355 f.). Auch die Neugriechen haben in einer sicher ursprünglich jüdisch-christlichen Sage von Kain als dem Mann im Mond, der an der Glut des Mondes (*ἡ πυρα του φεγγαριου*, Politis bei Roscher, Selene S. 182) geröstet wird, diese Vorstellung bewahrt.

[2]) Vgl. den Gebrauch von *Ilu* in solchen Inschriften wie Halévy 144, 3 „*Ilu wa 'Attar*", Glaser 419/8 4 *baitu Niswar wa baitu Ili* usw. oder an der *Panammu*statue 22 die Aufzählung der Götter *Hadad, El, Rekab-el* und *Šemeš* (Hommel GGGAO 86, 2).

[3]) Vgl. auch Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Straßburg 1914, S. 179.

ist, daß der Gott Israels gerade im Feuer in Erscheinung tritt (unten S. 57_1), trotzdem endlich eine metaphorische Anwendung lunarer Mythenmotive auf El bzw. Jahve um nichts auffallender ist als der vielleicht nicht weniger naturalistisch klingende Psalmenvers (84, 12)

כי שמש יהוה ומגן אלהים [1]

„Denn eine Sonne ist Jahve[2] und Gott ein Schild“ — trotz alldem würde ich meine Deutung der Stelle Burkitt um so bereitwilliger preisgegeben haben, als ja auch nach der herkömmlichen Auffassung des Wortes וְהוּא (vgl. oben S. 28) auf jeden Fall in dem Psalm von dem zur Hochzeitsfeier der Sonne und des Mondes von Gott erbauten Himmelszelt die Rede wäre, und nur das für den Zusammenhang in Betracht kommt, in dem ich seinerzeit das fragliche Lied herangezogen hatte.

6.

Wenn ich mich trotzdem heute nochmals für die schon 1910 vorgeschlagene Auffassung einsetze, daß *ψ* 19 einst mit eindeutigen Worten El als den Bräutigam der Sonne feierte, so geschieht das nicht aus Rechthaberei, sondern weil ich durch einen glücklichen Zufall mittlerweile in der griechischen Bibel tatsächlich auf jenen, Burkitt so unwahrscheinlichen Gedanken einer Vermählung Jahves mit der Sonne, ja, wenn mich nicht alles täuscht, geradezu auf den Versteil gestoßen bin, der im Urtext von Psalm 19, 5f. einer strengeren dogmatisch-theologischen Zensur zum Opfer gefallen ist, als sie die alexandrinischen Schriftgelehrten für nötig hielten, denen ja schon die mildere Praxis einer allegorischen Auslegung aller bedenklichen Stellen über jeden etwaigen Anstoß schonend hinwegzugleiten ermöglichte.

Die griechische Version der sog. Septuaginta bietet nämlich in der Erzählung von der Einweihung des Salomonischen Tempels, die der König „am Fest“ des 7. Monats, d. h. am Hüttenfeste vor-

---

1) So muß die Wortstellung sein (MT 'כ'ש'י'א, ganz verändert LXX).

2) Vgl. zur Form dieses Bekenntnisses die anscheinend als Götternamengleichungen aufzufassenden phönizischen Götterdoppelnamen Ešmun-Astart (CIS I 245), Ṣid-Tanit (ibid. 247ff.), Ešmun-Melkart (CIS I 16, S. 23—28), Ṣid-Melḳart (ibid. 286), Melḳart-Rešef (Levy, Siegel und Gemmen 31 Nr. 18).

nahm, am Ende des langen Weihegebetes (*βασιλείων γ* 8, 53 || 1 Kön. 8, 12 MT) ein höchst merkwürdiges Zitat[1]:

„τότε ἐλάλησε Σαλωμὼν ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλησε τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτόν
Ἥλιον ἐγνώρισεν[2] *ἐν οὐρανῷ*
Κύριος εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ
οἰκοδόμησον[3] *οἶκόν μου οἶκον εὐπρεπῆ*
σαυτῷ[4] *τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος·*
οὐκ ἰδοὺ αὕτη[5] *γέγραπται ἐν βιβλίῳ*[6] *τῆς ὠδῆς;“*

Hierzu haben einige Handschriften (nämlich die Nummern III. 71, 158, 247 der Ausgabe von Holmes-Parsons, Oxford 1798 bis 1822), außerdem am Anfang der Weiherede Salomonis (*βασ. γ.* 8, 12f.) eine offenbar verstümmelte Dublette

„τότε εἶπεν Σαλωμών·
κύριος εἶπεν τοῦ σκηνῶσαι[7] *ἐν γνόφῳ·*
ᾠκοδόμησα οἶκον κατοικητηρίου σοι
ἕδρασμα τῆς καθέδρας σοῦ αἰῶνος“,

die zweifellos aus der um 150 n. Chr. angefertigten Bibelübersetzung des pontischen Judenproselyten Aquila von Sinope stammt[8], und sich demgemäß, den bekannten Tendenzen dieses Schriftgelehrten entsprechend, aufs peinlichste einem hebräischen, dem erhaltenen MT nächstverwandten Original anzuschließen strebt.

---

1) Vgl. Field „Hexaplorum Origenis quae supersunt“ ad locum: *„ταῦτα ἐν τῷ ἑξαπλῷ παρᾶ μόνοις φέρεται τοῖς ō* (wobei ō die Sigle für *οἱ ἑβδομήκοντα* ist). Im Hebräischen, bei Aquila, Symmachos und Theodotion hat also Origenes (240 n. Chr.) diese Zeilen nicht gefunden.

2) Var. *ἕστηκεν* in den Minuskelkodd. 19, 82, 93 und 246, d. h. wie Field und de Lagarde unabhängig voneinander nach Angaben von Theodoret und gewissen Randbemerkungen in der syro-hexaplarischen Version feststellen konnten, in der Septuagintarezension des antiochenischen Presbyters Lucians, des Märtyrers, † 312 n. Chr. (ed. Lagarde, Gött. 1883).

3) Vgl. *ᾠκοδόμησα* bei Aquila || MT.

4) Var. *σεαυτῷ.*

5) Scil. *ᾠδή.*

6) Var. *βίβλῳ.*

7) Var. *κατασκηνῶσαι* im Cod. Complutensis des Kardinals Vimenes, also in der griechischen Bibel des Lukian.

8) Field, Hexapl. ad loc. „ō vacat. (·※· A)“, wobei A die Sigle für *Ἀκυλας* ist. „*Versio procul dubio Aquilae.*“

In der Tat steht in der massoretischen Ausgabe der griechische V. 53 überhaupt nicht, sondern nur der dem V. 12 (13) der Aquilaschen Rezension am Anfang des Weihegebets Salomonis (1. Kön. 8, 12f.; von Wellhausen und Kautzsch dem 1, 4 erwähnten „Buch der Geschichte Salomos“ zugerechnet) entsprechende Satz:

Σαλωμών εἶπεν τότε 12
שְׁלֹמֹה אָמַר אָז

γνόφῳ ἐν σκηνῶσαι τοῦ εἶπεν κύριος
יְהוָה אָמַר לִשְׁכֹּן בַּעֲרָפֶל

σοι(ευπρεπῆ LXX)[3] *κατοικητηρίου οἶκον*[1] *ᾠκοδόμησα*[2] 13
בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל ⟨נָוֶה⟩לָךְ

αἰῶνος σού καθέδρας τῆς ἕδρασμα
מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים

Ein Blick genügt, um zu sehen, daß auch hier wieder gerade der für das Verständnis grundlegende Vers[4] *ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ* getilgt worden ist.

Für die Auffassung dieses offenbar besonders bedeutungsvollen, bzw. einigen Lesern nicht unbedenklichen Satzes ist natürlich die richtige Rückübersetzung des Wortes *ἐγνώρισεν* ins Hebräische erste Vorbedingung. Wellhausen[5], dem sich W. Robertson Smith[6], Driver[7] und fast alle Neueren, zuletzt Kittel in seiner *Biblia hebraica* angeschlossen haben, setzt merkwürdigerweise ein der Lucianischen Lesart *ἕστηκεν* entsprechendes הֵכִין in den Text, und glaubt *ἐγνώρισεν* auf die leichte Verschreibung הֵבִין zurück-

---

1) Hier las der griechische Übersetzer nach Ausweis der Worte *οἶκόν μου* nicht בית, sondern בֵּיתִי. Über diese Lesart vgl. unten S. 56 Anm. 6.

2) Die Parallelstelle 2 Chron. 6, 2 hat וַאֲנִי בָּנִיתִי, was für die richtige Auffassung der Emphase lehrreich ist.

3) Über dieses Wort vgl. u. S. 56 Anm. 4.

4) Vgl. die sehr richtige Bemerkung Klostermanns (bei Strack, Kurzgef. Handkomm., Bücher Samuelis und Könige S. 315: „Notwendig in den Text aufzunehmen, da so erst die folgende Zeile ihre Pointe hat“.

5) Bei Bleek, Einl. in d. AT⁴ S. 236, ebenso Kompos. d. Hexateuchs, Berlin 1899 S. 269.

6) *The Old Testament in the Jewish Church* S. 404.

7) *Introduction to the literature of the Old Testament.* London 1891 S. 182.

führen zu können. So geistreich die Konjektur ist, so wenig läßt sich doch die Textgestaltung methodisch rechtfertigen[1]. Man wird gewiß auf die Lucianische Redaktion der LXX billige Rücksicht nehmen, da sie zwar einerseits oft das Bestreben zeigt, sprachliche Härten u. dgl. zu glätten und nachweislich manchmal ohne ersichtlichen Grund für die ursprünglichen griechischen Worte andre Synonyma einsetzt, andrerseits aber sicher manchmal auf eine von den hexaplarischen Versionen ganz unabhängige Quelle — wahrscheinlich eine vormasoretische hebräische Vorlage — zurückgeht[2]; aber diese Rücksicht darf nicht so weit gehen, daß eine unbefangene Würdigung der hexaplarischen Überlieferung darüber vernachlässigt wird.

In diesem Fall zeigt ein einziger Blick in die Septuagintakonkordanz von Hatch-Redpath, daß die griechische Bibel überhaupt nirgends *γνωρίζειν* für בין (= unterscheiden, bemerken, wissen) oder הבין (= verstehen machen, auslegen, belehren u. dgl.) gebraucht. Das hebräische Äquivalent für *γνωρίζειν* ist vielmehr in einer ganz überwiegenden Mehrzahl der zahlreichen Stellen das einfache ידע in seinen verschiedenen Formen, daneben ganz vereinzelt die hier von vornherein ausscheidenden Worte חוה, נכר und נשא יד. Klostermann[3] war also vollkommen im Recht, für *ἐγνώρισεν* eine — des näheren aus dem Zusammenhang zu bestimmende — Form von ידע vorauszusetzen[4], und das um so eher, als es mehr als nur eine

[1]) Dasselbe gilt von der gewiß an sich nicht weniger bestechenden Hypothese Šandas (Bücher d. Könige. 9. Bd. von Nikels Exeget. Hdb. zum AT. Münster 1911. S. 216), der *ἐγνώρισεν* auf בֵּאֵר („erklärte, machte deutlich; *Pi.* zu בָּאַר), *ἕστηκεν* (Kautzsch: „die Sonne erschuf er") auf ברא zurückführt.

[2]) Vgl. F. C. Burkitt, Enc. Bibl. 5020: *'the Lucianic edition is characterised by attempts to smooth down grammatical harshnesses and by conflate readings, where two previously existing and mutually exclusive renderings have been fused into one . . . one at least of the elements out of which this composite text was constructed, was not only ancient, but also quite independent of the texts used for the Hexapla'.*

[3]) Die Bücher Samuelis und Könige in Strack-Zöcklers kurzgef. H.-Komm. z. A. T. S. 315.

[4]) Klostermann a. a. O.: „schreibe שֶׁמֶשׁ יודע בשמים sprich aber nicht mit LXX יוֹדֵעַ, sondern (vgl. ψ 77, 20; 79, 10) יֻוָּדַע „die Sonne wird am Himmel verspürt, deutlich erkannt, er selbst, der sie geschaffen, hält sich verborgen".

Möglichkeit gibt, wie aus einem hebr. ידע auf sehr einfachem Weg das Lucianische ἔστηκεν entstehen konnte. Ich nehme an, daß in strengem Parallelismus zu אָמַר ׳׳י einfach חרס ידע בשמים[1] dagestanden hat, und zu lesen war ח׳׳ יָדַע ב׳׳ = „Jahve erkannte die Sonne im Himmel“, und zwar einfach in demselben Sinn, wie ידע in den bekannten Stellen Genes. 4, 1[2]; Kön. 1, 4[3], 1. Sam. 1, 19 und öfter gebraucht wird (= lat. *cognosco*, gr. *γιγνώσκειν*, syr. הכם, arab. رأى oder عرف, im sexuellen Sinn = *coïre cum*). Der Leser sieht sofort, daß der so wiedergewonnene Satz erstens das zur Ergänzung der Lücke vor *ψ* 19, 5. 6 geforderte Wort „im Himmel“ (hebr. plural! בשמים[4]) enthält, zweitens aber zu dem oben S. 30 erklärten metaphorischen Satz:

„für die Sonne hat er ein Zelt in ihnen erbaut“
(*matrimonium consummavit cum sole in eo*)

im strengsten Parallelismus steht, so daß sich die zwei Zeilen

Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ
Κύριος εἶπε τοῦ κατασκηνῶσαι ἐν γνόφῳ

aufs schönste in den überlieferten Bestand von *ψ* 19 einfügen (s. unten S. 49).

Selbst wenn wir gar nicht in Betracht ziehen, daß der Satz חרס ידע בשמים יהוה in dieser Auffassung einem hellenistischen Juden des zweiten Jahrhunderts äußerst bedenklich und anstößig erscheinen mußte, bleibt die Tatsache bestehen, daß der Übersetzer dem vokallosen ידע auf keine Art ansehen konnte, ob es als defektive

---

[1]) Also dieselbe Restitution, wie bei Klostermann, nur — vom Standpunkt seiner Erklärung — mit defektiver Schreibung. Über חרס s. unten S. 26_3.

[2]) *wehā-'ādām jadā' eth Ḫavāh* usw. „und der Mensch erkannte Eva, sein Weib“.

[3]) „Sie war ein überaus schönes Mädchen, aber der König erkannte sie nicht.“

[4]) בהם „in ihnen“ in *ψ* 19, 5 ist nur deshalb der Streichung entgangen, weil das entsprechende Beziehungswort nicht nur in dem getilgten Vers, sondern auch schon weiter oben in v. 2 vorkam, so daß bei genügend lang vorhaltender Erinnerung dem Lesenden die einzig in Betracht kommende Beziehung auf שמים immer noch kenntlich bleiben konnte. Vgl. z. B. Hupfeld-Nowack, Komm. zu den Pss. I S. 325 „בהם kann nur auf ‚die Himmel‘ gehen“.

Schreibung von יִדַּע oder einfach יָדַע ausgesprochen werden sollte. Er half sich sehr geschickt, indem er es dem Leser des Griechischen überließ, den Zusammenhang so oder so zu deuten: kann doch das griechische *γνωρίζειν* sowohl „kennen lernen, erkennen"[1], als auch „kenntlich, bekannt machen"[2] bedeuten, so daß beide Möglichkeiten, das hebräische ידע zu vokalisieren, durch die Übersetzung gedeckt erscheinen. Deshalb vor allem hat der Alexandriner *γνωρίζειν* dem sonst zu erwartenden *γιγνώσκειν*[3] vorgezogen, nebenbei mag ihn der Wunsch geleitet haben, die im griechischen nur durch *γιγνώσκειν* nahegelegte mythologische Auffassung des Satzes bei seinen Lesern von vornherein auszu schließen.

Was endlich das Verhältnis der Lukianischen Lesart *ἕστηκεν*[4] zu dem angenommenen hebr. ידע anlangt, so möchte ich daran erinnern, daß man wegen des masoretischen Textes von 1. Sam. 21, 3 אֶת הַנְּעָרִים יוֹדַעְתִּי אֶל־מְקוֹם früher einen *Poal* יוֹדַע (also defektiv geschrieben יֹדַע) „an einen Ort bestellen" angenommen hat. Gab es wirklich eine solche Form und stand etwa für das griechische *ἐν οὐρανῷ*, wie in so manchen Fällen, wo אֶל den ruhigen Aufenthalt an einem Ort ohne Richtungshinweis bezeichnet[5], in einer hebräischen Handschrift אֶל־הַשָּׁמַיִם (statt בַּשָּׁמַיִם), so lag es sehr nahe, zu vokalisieren ח״ יוֹדַע אֶל־הַשָּׁמַיִם „er bestellte, beorderte die Sonne" (*scil.* durch das Schöpfungswort) "in den Himmel", was doch dem griechischen *ἥλιον ἕστηκεν ἐν οὐρανῷ* gewiß sehr gut entspricht. Hat es aber einen *Poal* יודע in solcher Bedeutung nicht gegeben, dann muß mit Wellhausen und Driver angenommen werden, daß in 1. Samuel 21, 3 יוֹדַעְתִּי verschrieben

---

1) Sophocl. Oedip. Rex 538; Eurip. Alk. 567; Plato, Phädr. 262Is, Laches 181c, Rep. III 402a; Demosth. 35, 6; Plut. Alcib. 4; Lucian, Tim. 5 usw. usw.

2) Aeschyl. Prom. 485; Arist. rhet. 1, 1; besonders häufig im N. T. (s. Preuschens Lex. s. v.), natürlich unter dem Einfluß der LXX, wo diese Bedeutung so häufig ist (s. Hatch-Redpath s. v.).

3) Vgl. LXX Gen. 4, 1 (o. S. 23 Anm. 2): *Ἀδαμ δὲ ἔγνω Ἔυαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.* *Βας. γ* 1, 4 (o. S. 43 Anm. 3): *ἡ νεανὶς καλὴ ἕως σφόδρα καὶ ὁ βασιλεὺς οὐκ ἔγνω αὐτήν.*

4) Klostermann a. a. O. „das ist exegetischer Ersatz".

5) 1. Kön. 30, 20; 41, 20; 1. Sam. 17, 3; Jos. 5, 3; 5. Mos. 16, 6 usw.

ist für יוֹעַדְתִּי. Es ist klar, daß dieselbe, durch einfache Umstellung zweier Buchstaben entstandene Änderung von ידע „erkannte“ bzw. machte kenntlich = *ἐγνώρισεν* in יעד = „bestimmte“ „bestellte“ auch die Variante *ἕστηκεν* leicht zu erklären vermöchte. Endlich hat Klostermann a. a. O. mit Recht darauf hingewiesen daß die Lucianische Lesart *ἥλιον ἕστηκεν ἐν οὐρανῷ*‘ die Theodoret[1] mit den Worten umschreibt: *ἐν οὐρανῷ τεθεικώς, ὥστε τοὺς ἀνθρώπους ἀπολαύειν τοῦ φωτός* (= „damit die Menschen was vom Lichte abbekommen“), wahrscheinlich mit beeinflußt ist durch exegetische Heranziehung solcher Stellen wie Jos. 10, 13; 14 und Habb. 3, 11 („*ἔστη ὁ ἥλιος κατὰ μέσον τοῦ οὐρανοῦ*“ = יעמד bzw. ידם השמש, „die Sonne stand still mitten im Himmel“ und zwar nach Vv. 12, 14 auf Befehl Jahves, d. h. Jahve *ἕστηκεν τὸν ἥλιον*; „Sonne und Mond stehen (עמד) in ihrer Behausung . . vor dem Leuchten deines Speeres“; d. h. Jahve zwingt die Sonne zum Stillhalten = *sistit solem*). Wer sich daran erinnert, daß den Rabbinen die sog. תמורה (*th*ᵉ*murah* = „Vertauschung“), d. h. die Veränderung eines Buchstabens an einem sonst schwer zu erklärenden Wort als legitime exegetische Methode galt, wird nicht einen Augenblick bezweifeln, daß unter dem Einfluß der Josua- und der Habbakukstelle aus ידע zuerst ein יעד, endlich sogar יעמד, d. h. aus *ἐγνώρισεν* ein *ἕστηκεν* werden konnte.

In der Tat läßt sich sehr wahrscheinlich machen, daß das hebräische Vorbild der Lucianischen Lesart *ἥλιον ἕστηκεν ἐν οὐρανῷ* schon zu einer Zeit entstanden ist, wo der Vers noch neben dem folgenden „der Sonne hat er ein Zelt erbaut“ im Psalter gelesen werden konnte: wenigstens ist es nach allem bisher Gesagten gewiß auffallend, daß gerade die Ausleger des 19. Psalms[2] nebeneinander die folgenden zwei Maßregeln Gottes zur Milderung des übermäßigen Sonnenbrandes erwähnen: erstens stelle Gott die Sonne in den zweiten Himmel[3], denn stünde sie im ersten, so könnte kein Lebewesen vor ihrer Glut

¹) Quaest. XXVIII in III. Reg. S. 475.

²) Midraš Tehillin (19, 3 ed. Buber S. 168).

³) Anscheinend herausgesponnen aus חרם יעד אל השמים (*ἕστηκεν ἐν οὐρανῷ*) mit besonderer Anknüpfung an den hebr. pluralischen Ausdruck „in die Himmel“.

bestehen; zweitens mache Gott eine Hülle (נרתק = *νάρθηξ*) um die Sonne[1], um die Welt vor ihrer Glut zu schützen.

7.

Im übrigen mag die vorgeschlagene Ergänzung der im Ps. 19 anerkanntermaßen vorhandenen Lücke und das so zu vier vierzeiligen, ganz regelmäßigen Strophen vervollständigte Lied nun für sich selbst sprechen:

1 *οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ*	1 הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל
2 *ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα*	2 וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ׃
3 *ἡμέρα τῇ ἡμέρᾳ ἐρεύγεται ῥῆμα*	3 יוֹם לְיוֹם יַבִּיעַ אֹמֶר
4 *καὶ νὺξ νυκτὶ ἀναγγέλλει γνῶσιν.*	4 וְלַיְלָה לְּלַיְלָה יְחַוֶּה־דָּעַת׃
5 *οὐκ εἰσὶ λαλιαὶ οὐδὲ λόγοι*	5 אֵין אֹמֶר וְאֵין דְּבָרִים
6 *ὧν οὐχ ἀκούονται αἱ φωναὶ αὐτῶν.*	6 בְּלִי נִשְׁמָע קוֹלָם׃
7 *εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν*	7 בְּכָל־הָאָרֶץ יָצָא קוָּם[2]
8 *καὶ εἰς πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.*	8 וּבִקְצֵה תֵבֵל מִלֵּיהֶם׃
9 *ΚΥΡΙΟΣ ΕΙΠΕΝ ΚΑΤΟΙΚΕΙΝ ΕΝ ΓΝΟΦΩΙ*	9 [3]יְהוָה אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל
10 *ΗΛΙΟΝ ΕΓΝΩΡΙΣΕΝ ἐν ΟΥΡΑΝΩΙ*	10 ❋ חֶרֶס[4] יָדַע בַּשָּׁמַיִם׃ ❋

---

[1]) Dies ausdrücklich unter Berufung auf ψ 19, 5 „er baut ein Zelt für die Sonne". Vgl. den Artikel „cover of the sun" *Jew. Enc.* XI 589.

[2]) MT. קַוָּם. קוֹלָם (LXX—NT, *φθόγγος* Symm. *ἦχος*, aber Aquila *κανών*) Olshausen, Gesenius, Böttcher, viele ältere katholische Ausleger. Auch Wellhausens Psalmentext in der sog. Polychrombibel hat קוֹלם in den Text gesetzt. Gunkel, Ausgew. Ps. S. 25, erklärt קוּם als „ihr Gespei" קִיא wie Js. 28, 9 oder קֵא Spr. 26, 11, also קיאָם defektiv geschrieben, was zu LXX *ἐρεύγεται ῥῆμα*" für יביע אמר immerhin gut passen würde und übersetzt frei „ihr Schwall".

[3]) Zur Vertauschung der Zeilen gegen *βασ. γ* 8_{53} nötigt die nur so ungestörte Rückbeziehung von בהם Z. 11. Vgl. S. 49 Anm. 1.

[4]) S. Hiob 9_7 (archaist.) und die kanan. *ON* mit ח; שמש ist hier stilistisch undenkbar wegen לשמש Z. 11 (frdl. Hinweis von Dr. Martin Buber).

11 *τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ*	לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם / אֹהֶל בָּהֶם 11
12 *καὶ αὐτὸς ὡς νύμφιος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ*	וְהוּא כְּחָתָן יֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ׃ 12
13 *ἀγαλλιάσεται ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ*	יָשִׂישׂ כְּגִבּוֹר לָרוּץ אֹרַח 13
14 *ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἔξοδος αὐτοῦ*	מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם / מוֹצָאוֹ׃ 14
15 *καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ*	וּתְקוּפָתוֹ עַל־קְצוֹתָם 15
16 *καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀποκρυβήσεται τὴν θέρμην αὐτοῦ.*	וְאֵין נִסְתָּר מֵחַמָּתוֹ׃ 16

Deutsch würde also das ganze Gedicht so lauten:

1 Die Himmel erzählen vom Lichtglanz Gottes[1]

---

[1]) Der Ausdruck *kebōd El* ist mit Rücksicht auf Alter und Art der Dichtung in der anschaulichen Urbedeutung des Ausdrucks *kābōd* zu verstehen, über die K. Vollers, Arch. f. Rel.Wiss. 1906 S. 178 zu vergleichen ist, dessen Ausführungen auch dann ihren Wert behalten, wenn man den Begriff nicht als Rest einer solaren, sondern einer lunaren Gottesauffassung betrachtet. Die entscheidenden Stellen für die richtige Ausfüllung des Begriffsinhalts sind Exod. 24, 17: „und die *kebōd* Jahves wurde gesehen wie ein verzehrendes Feuer (*keēš 'ōkĕlĕth*) auf dem Gipfel des Berges"; Lev. 9, 23 f.: „da erschien die *kebōd* Jahves dem ganzen Volk und es ging Feuer aus vom Antlitz Jahves (vgl. o. S. 37_1) her"; Num. 16, 35 usw. Aus diesen u. a. Stellen ergibt sich, daß die *kebōd* Gottes im Eingang des Psalmes genau dasselbe ist, was am Ende als „*ḥammathō*" „seine Glut" bezeichnet wird, dasselbe wie die im Hohen Lied 8, 6 erwähnten *rišpēj 'ēš, šalhebeth Jah* „Feuerblitze, eine Flamme Jahs". Der Feuerschein ist bisweilen — so gerade in dem 1. Kön. 8, 11, also bei der angebl. ersten Rezitation des 19. Psalms, in der „Wolke" verhüllt, was ebenfalls auf den Mond paßt, dessen Phasen sich die Juden ja noch bis ins Mittelalter hinein durch die Bewegungen einer Wolkenscheide oder -schale der Lichtscheibe zu erklären suchten. Vgl. *Jalkut* zu Hiob 38, 9 § 923; Mon. Jud. Talm. II 1 Nr. 722 S. 208 „die Wohnstätte des Mondes befindet sich zwischen Wolke (*'ānān*) und Dunkel (*'ărāphĕl*! eben der oben Z. 10 gebrauchte Ausdruck), die wie zwei Schüsseln einander zudecken, während er zwischen ihnen ist. Wenn der Mond entsteht, wenden beide Wolken ihr Antlitz gegen den Westwind und er geht zwischen ihnen heraus, jede Nacht einen Teil weiter, bis zur Mitte des Monats, wo er ganz aufgedeckt wird. Dann wenden die beiden Wolken ihr Antlitz gegen den Ostwind und das Antlitz des Mondes . . . beginnt wieder

Und die Feste verkündet das Werk seiner Hände[1]
Ein Tag sprüht[2] dem andern Botschaft zu
Eine Nacht gibt der andern[3] Kenntnis
Keine Botschaft und keine Worte[4]
Nicht gehört wird ihr Schall![5]
(Doch) über die ganze Erde geht ihr Kreislauf[6] aus
Und bis ans Ende der Welt ihre Kunde[7].

---

einzutreten" usf. Dazu *Omayya ibn abî-ṣ-Ṣalt* im *Kitâb-el-aghâni* III 1887, 10 (XXV 40 ed. Schultheß S. 88): „*Kamar* und *šahr* wird aus der Scheide gezogen und wieder hineingesteckt (wie ein Schwert)," bei Winckler GJ. 25, 2. Wenn Ezech. 1, 28; 10, 4 und öfter der Lichtglanz (*kᵉbôd*) Gottes als Regenbogen beschrieben wird, so wird man beim Monde an die farbigen Ringe (sog. Mondregenbogen: babyl. *supûru* oder *marratum*, *an*-TIR-AN-NA; Jastrow, Rel. d. B. II 577, 5 „ist der Mond von einem Hof wie von einem Regenbogen umgeben") denken, die beim Durchscheinen des Mondes durch Cirruswolken entstehen. — Mit dem ganzen Vers will der Dichter sagen, daß die Himmel und vor allem der *rakîa* genannte Himmelsdamm dem ganzen Erdkreis das Neueste über den verborgenen Lichtglanz des Gottes berichten, der sich in den Neumondsnächten von der Erde abgewandt und (vgl. o. S. 32_2) im Himmelsinnern verborgen hat, so daß nur die Himmelssphären bzw. die aus dem Himmelsinnern herauskommenden Tage und Nächte (vgl. Hesiod, Theog. 747—54,) in stetem Wechsel Kunde von seinem Tun und Lassen geben können.

¹) D. h. sie preist das herrliche, von ihm erbaute Sternenzelt (Z. 11).

²) Wörtlich: „speit" (LXX *ἐρεύγεται*; Aqu., Symm. *ἀναβλύζει*). Vgl. zu diesem eigentümlichen Ausdruck die bei Plinius Nat. Hist. II § 82 erhaltene Anschauung der antiken Astrologie, daß die Blitze von den Sternen ausgespienes Himmelsfeuer sind, die deshalb mit Vorbedeutungen beladen sind, d. h. himmlische Kunde mit sich bringen („*e sidere caelestis ignis exspuitur praescita secum adferens, ne abdicata quidem sui parte in divinis cessante operibus*"). Danach wäre also unter dem Gespei der Himmel (o. S. 46_2) bzw. dem „Sprühen" der Tage Blitze zu verstehen, die von einem Ende der Welt zum andern Orakelkunde bringen.

³) Von den drei Tagen und drei Nächten der Neumondsperiode übergibt im Wechsel immer eines dem andern die Freudenbotschaft von der im Verborgenen gefeierten, nun aber aller Welt zu verkündenden Götterhochzeit weiter.

⁴) Scil. werden gesprochen.

⁵) Also Blitze ohne Donner, sog. „Wetterleuchten", s. o. Anm. 2, aber unten Anm. 7.

⁶) Vgl. oben S. 46_2 und den Nachtrag S. 70 unten über קום oder קולם.

⁷) Ich übersetze מליהם absichtlich mit „Kunde" (Kautzsch „Worte"), weil מלל nach dem Zeugnis von Prov. 6, 13: „wer mit den Augen blinzelt, mit den Füßen deutet" (etwa „scharrt" מלל), „mit den Fingern Zeichen gibt", vor allem eine stumme Zeichen- und Gebärdensprache bedeutet. Das ist

9 Jahve[1] beschloß[2], im Dunkeln[3] (Bei-)Lager zu halten[4]
10 Die Sonne hat er erkannt in den Himmeln

wichtig, weil Gunkel, Ausgew. Psalmen S. 25 in dieser Strophe die pythagoreische Vorstellung von Sphärenklängen vorgebildet findet: die Himmel können nicht reden wie Menschen, man kann daher ihre Botschaft nicht hören. Aber die Stummen strömen (oder sprühen, vgl. S. 48_2) Töne aus, die die ganze Welt durchdringen. Diese Erklärung hat sehr viel für sich, da die rabbinische Kosmologie wirklich solche Himmelsklänge annimmt, und zwar in solcher Gestalt, daß jede Entlehnung aus griechischen, pythagoreischen Quellen von vornherein ausgeschlossen erscheint. Es sollen nämlich einerseits Sonne und Mond unaufhörlich ein Preislied auf den Schöpfer singen und damit nur einmal, während der Schlacht von Gibeon, wegen des Gebetes Josuas, innegehalten haben (die Zeugnisse s. Jew.Encycl. s. v. *Sun*). Dann aber heißt es Joma XXb und in verschiedenen Parallelen, der Tag bzw. die Sonnensphäre (*galgal ḥammah* = das Sonnenrad) sägt am Himmel wie ein Holzarbeiter und erzeugt dadurch einen Klang (קול), der von einem Ende der Welt zum andern dringt, aber von den Menschen nicht gehört wird, wegen des ebenso unaufhörlichen Lärms in den Straßen. Diese Vorstellung ist altorientalisch, da Šamas auf Siegelzylindern (z. B. Nr. 176 der Jastrow'schen Bildermappe) eine Säge (inschriftlich *šašar*^{um} *ša Šamaš* genannt; vgl. F. Hommel bei B. Landsberger, „Die Säge des Sonnengottes" OLZ 1912 Sp. 150f., Imm. Löw, Säge und Sonne ibid.) in der Hand hält. Ebenso weist die Variante „der Tag" für die Sonnensphäre auf die keilschriftliche Gleichung *ûmu* = *šamaš* (Harper Nr. 405 ovb. 15, Jastrow, Relig. d. Bab. II 737, 1, 583, 4) zurück. Andrerseits zeigt die oben angeführte Erwähnung des Josuagebetes (Jos. 10, 12f.), daß die Rabbinen zu diesen Spekulationen durch die Frage angeregt wurden, wieso das Stillstehen der Sonne mit dem Wort דום „schweig still" erbeten werden konnte.

[1]) Die umgekehrte Reihenfolge dieser Zeilen (o. S. 26 Anm. 3) dürfte so entstanden sein, daß ursprünglich Z. 9 wie im MT auch bei den LXX fehlte, dort erst am Rande nachgetragen, dann erst — und zwar an falscher Stelle — in den Text gezogen wurde.

[2]) אמר im Sinne von „gedachte" wie Exod. 2, 14.

[3]) Cf. ψ 97, 3 „Gewölk und Dunkel" (derselbe Ausdruck *'ărāphēl*! = Gewitterwolke, vgl. Exod. 20, 21, Dt. 4, 11; 2. Sam. 22, 10, Jes. 60, 2, Jerem. 13, 16) ψ 18, 12: „er machte Finsternis zu seiner Hülle, mit Wasserdunkel, dichten Wolken umgab er sich als mit seiner *sukkah*!"

[4]) Der hier gewählte Ausdruck (שכן) ist derselbe, der dem mystischen Begriff der „*šekînah* Gottes" zugrunde liegt. Der Ausdruck ist zunächst so viel wie Gottesgegenwart, etwa dem *τόπος* der LXX, dem *māḳōm* der Mišna vergleichbar, wird aber von den Kabbalisten schlechthin der *matrona*, oder weiblichen Erscheinungsform der Gottheit, einer mystischen Gottesgemahlin gleichgesetzt. Vgl. *Zōhar*, II fol. 5b, trad. de Pauly vol III. p. 20: *„la Schekhina est désignée sous le nom d' «Épouse» du Saint, béni soit il, et de «Fiancée» sous le dais nuptial"*. שכן = „Lager, Wohnstätte auf

11 Der Sonne[1] hat er ein Zelt[2] in ihnen[3] erbaut[4].

---

schlagen"; von Aquila treffend mit *σκηνῶσαι* = „Zelten" übersetzt; davon מִשְׁכָּן = „Zelt": *Cant.* 1, 8; insbesondere das tragbare Gotteszelt der Wüste Exod. 25, 9; 26, 1 ff. usw., später auch der Tempel auf Zion ψ 46, 5, 84, 2, 132, 5; im Babylonischen ist *šakānu* geradezu der Kunstausdrusk für das Ruhen des Mondgottes in der sog. Mondstation. Vgl. o. S. 32 Anm. 2 das Übernachten des Mondes im Himmel am *ûm nubattim*, dazu den altbabylonischen Stadtnamen *Iškun-Sin* „Sin schlug sein Lager auf" bei Hommel, Gestirndienst der Araber, München 1901 S. 27; *iškun* = „hat sich niedergelassen" (zum Unterschied von *ušetaḳ*, *la išakan* = „ging vorüber" „nicht eingetroffen" Jastrow, Rel. d. Babyl. SS. 517, 7, 513) wird auch regelmäßig von den Gestirnverfinsterungen gesagt, was zu dem „Lagern im Dunkel" (vorige Anm.) zu vergleichen ist. Exod. 24, 16 „wohnt" die *kebōd* Jahves auf dem „Mondberg" (*wa-jiškōn kebōd Jahve al-har Sinaj*) dann aber in dem Reisezelt (*miškān*) des Wandervolkes. Noch spät bleibt die lunare Connotation des Begriffes *šekînah* bewußt, so wenn es Sanhedrin S. 42 heißt: „wer den Segensspruch über den Neumond sagt, ist wie einer, der bei der *šekinah* in Audienz erscheint" (vgl. o. S. 32 Anm. 2). Im *Jalkut Maḥiri* zu ψ 19 findet sich für die *šekinah* geradezu der Ausdruck *lebanah šel ma'alah* „der obere Mond" gebraucht. Vgl. *Zōhar* I fol. 67 a, de Pauly I p. 395: *„la Schekhina elle-même est pleine, telle la lune éclairée sur toute la surface par le soleil"*. Andrerseits sprechen die Araber auch heute noch von einer Zeit im Monat, wo „der Mond schläft" und einer andern Zeit, wo „der Mond" (sc. am Himmel) „steht" (R. F. Burton, The Land of Midian, London 1879, S. 23).

[1]) Die im Deutschen und Griechischen auffallende Wiederholung gehört nicht dem Original an. Vgl. S. 26_3 29_1.

[2]) Das Zelt des Nachthimmels, vgl. o. S. 32 Z. 2.

[3]) Scil. in den Himmeln, im Innern der Himmel, babyl. im *kirib šamê*.

[4]) „Erbaut", scil. für das Beilager, s. o. S. 30 und oben S. 49 Anm. 3 die *sukkah* aus Wolken. Zur Natursymbolik des Ganzen vgl. die Sonnenuntergangsschilderung bei Firdusi 930, 1058 der Leydner Ausgabe: „als die Sonne ihr Zelt aus gelbem Brokat unter der lasurnen Kuppel aufschlug"; hier ist der männliche Sonnengott, der *Korshed* des Avesta gemeint, der mit einer weiblichen *Luna* gepaarte *Sol* der mithräischen Denkmäler (Cumont TMCM I 225, 1), der als Bräutigam für sich und die in der Abenddämmerung verschwindende Mondgöttin das vom Abendschein gefärbte Zelt des Himmels aufschlägt. Zu dem Zelt der Sonne und des Mondes vgl. noch Habbakuk 3, 11 „Sonne [und] Mond stehen still (*'amād*) in ihrer Wohnung (*zebul*)", wobei zu *zebul* „Wohnung" זבל = „beiwohnen" (Genes. 30, 20 „mein Mann wird mir beiwohnen") zu vergleichen ist. Im übrigen ist die babylonische Lehre von Häusern (*bîtê*, *išrêti*) oder Zelten (*parakku*) am Himmel (Bouché-Leclerq, *L'astrologie Grècque*, Paris 1899 S. 185, nach Hommel,

12 Dann aber[1] geht er aus[2], wie ein Bräutigam aus seiner Brautlaube[3],
13 Frohlockt wie ein Heerführer[4], seine Bahn[5] zu durchlaufen:
14 Von einem Ende der Himmel sein Aufgang[6],
15 Und sein Wendepunkt[7] an ihren Grenzen
16 Und nichts ist verhüllt vor seiner Glut[8].

8.

Die Art und Weise, wie sich das Distichon

„Jahve beschloß im Dunkeln zu lagern
Die Sonne hat er im Himmel erkannt“

in die Lücke von Ps. 19 einfügt, würde an und für sich schon mehr als bloß wahrscheinlich machen, daß es ursprünglich wirklich zu diesem Liede gehört hat. Zu allem Überfluß können aber auch noch äußere Zeugnisse für diesen Sachverhalt angeführt werden.

Zunächst hat schon Klostermann a. a. O. die Worte

τότε ἐλάλησεν Σαλωμῶν	MT אָז אָמַז שְׁלֹמֹה
ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλησεν	[9] ※ עַל־הבית כאשר כלה
τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτόν	לִבנתו ※

treffend mit den Überschriften gewisser Psalmen wie

ψ 17 (18) 1 ∽ *βασ. β.* 22 (2. Sam. 22)

καὶ ἐλάλησε Δαυίδ τῷ κυρίῳ	וידבר דוד ליהוה
τοὺς λόγους τῆς ᾠδῆς ταύτης,	את־דברי השירה הזאת
ἐν ῇ ἡμέρᾳ κτλ.	ביום וגו״ . . .

ZDMG. 45, 607, 2) zu vergleichen, die auch von den Israeliten übernommen wurde: vgl. *Jalkut* zu Num. 24, 5: „an den ‚oberen Zelten (*ʾōhalîm šel maʿalāh*) kommt man zum Abfall: gar manche dienen der Sonne, dem Mond und den Sternen“.

1) ְו wie so oft, im Sinn von Gedankenfortschritt und Zeitfolge.

2) Vgl. über dieses „Auf-“ bzw. „Ausgehen“ o. S. 31 Anm. 1.

3) Vgl. über *ḥuppah* o. S. 28.

4) גִּבּוֹר prägnant = Heer- oder Anführer, wie Js. 3, 2; Ezek. 39, 20; 2. Sam. 23, 8; 1. Chron. 11, 26; 29, 24; 1. Chron. 9, 26; scil. Anführer des *ṣebāʾ haššamajim* Jos. 5, 14; vgl. in dem babylonischen Mondhymnus von Ur Z. 18 (Jastrow, Rel. d. Babyl. I S. 437) die Anrufung des Mondes als „starker Führer, dessen Knie nicht ermatten“. 5) Vgl. o. S. 31 Z. 5.

6) Vgl. o. S. 31 Anm. 1. 7) Vgl. o. S. 31 Anm. 3. 8) Vgl. o. S. 35 Anm. 3.

9) Diese von Klostermann a. a. O. durch Rückübersetzung der LXX gewonnene Zeile fehlt im massoretischen Text.

ψ 29 (30, 1) ψαλμὸς ᾠδῆς — מזמור שיר
τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου — חנכת הבית
τοῦ Δαυίδ — לדוד

oder ψ 95, 1 ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδόμηται ᾠδὴ τοῦ Δαυίδ[1] verglichen.

Dazu kommt noch, daß es am Schluß jenes dem König Salomon in den Mund gelegten Tempelweihespruchs 1 Kön. 8, 12f. ausdrücklich heißt:

οὐκ, ἰδοὺ[2], αὕτη[3] γέγραπται ἐν βιβλίῳ[4] τῆς ᾠδῆς.

⁎ ‹הִנֵּה›[5] הֲלֹא־הִיא[6] כְתוּבָה עַל־סֵפֶר הַשִּׁיר ⁎

„Siehe, ist das nicht im Buch der Lieder (שיר kollektiver Singular!) geschrieben?“

Die Bedeutung dieser alten Glosse — denn ein solcher gelehrter Hinweis kann doch beim besten Willen nicht als zu der Festrede Salomonis gehörig betrachtet werden! — ist nach dem bisher Ermittelten wohl nicht mehr zweifelhaft: das „Buch der Lieder“, aus dem zwei so auffallend in eine Lücke von ψ 19 hineinpassende Zeilen zitiert werden, kann wohl nur der Psalter sein. Wenn Wellhausen[7] die von dem Alexandriner in seiner Vorlage für βιβλίον τῆς ᾠδῆς gelesenen Worte ספר־השיר durch Umstellung des Jod in ספר הישר ändern wollte[8], weil bei Josua 10, 12 und 2. Sam. 1, 18 aus einem angeblichen ספר הישר βιβλίον τοῦ εὐθέως „Buch des Aufrechten“[9] zwei andere Liedertexte angeführt sind, so scheint mir das nunmehr gerade das Gegenteil einer Textverbesserung zu sein. Alle Bruchstücke aus dem fraglichen Buch — das oben behandelte ebenso wie Josuah 10, 2f.

---

1) Diese Aufschrift fehlt im hebräischen Psalter. Vgl. aber unten über 1. Chron. 16, 13ff. 2) Var. οὐχὶ. 3) Scil. ᾠδή. 4) Var. βιβλίῳ.

5) Vgl. MT 2. Sam. 1, 18: הִנֵּה כְתוּבָה עַל־סֵפֶר הַיָּשָׁר LXX: ἰδοὺ γέγραπται ἐπὶ βιβλίου τοῦ εὐθοῦς.

6) Vgl. Josua 10, 13: הֲלוֹא־הִיא (sc. השירה) כְּתוּבָה עַל־סֵפֶר הַיָּשָׁר

7) Bei Bleek, Einl. i. d. A. T.[4] S. 236 und öfter (vgl. o. S. 41 Anm. 5).

8) Hiergegen wendete sich schon 1887 Franke a. u. S. 34_1 a. O. mit den Worten: „Doch dürfte es wohl richtiger sein, einen solchen Irrtum hier auszuschließen und die betreffenden Worte als Bezeichnung einer wirklichen Liedersammlung zu betrachten und an irgend eine der ersten, einzelnen Psalmensammlungen zu denken.“ Ebenso Kittel, Götting. HKAT, I 5 S. 74.

9) Man beachte jedoch, daß die Peschitta in Jos. 10, 12 „Buch der Loblieder“ ספרא רתשבחתא bietet.

und 2. Samuel 1, 18 — sind offenkundig Lieder, so daß schon an sich ספר־השיר unmittelbar verständlich, ס״הישר „Buch des Aufrechten“ aber nur sehr künstlich zu erklären wäre[1]. Natürlich ist die *lectio facilior* nicht immer die echte, aber gerade bei diesem Zitat eines angeblich Salomonischen Liederbruchstücks aus einem *βιβλίον τῆς ᾠδῆς* darf nicht vergessen werden, daß die alte Salomochronik (1. Kön. 5, 12 ~ *βασ. γ.* 4, 32) in der Tat 1005 oder gar 5000, doch offenbar in einem Buch gesammelte „Lieder“ (*ᾠδαί* שיר) Salomonis erwähnt[2]. Dazu kommt noch, daß das zweite, bei Josua 10, 12 zitierte Liedfragment ebenfalls einen Rahmen hat, der Zug um Zug gewissen typischen Psalmenüberschriften entspricht[3], also offenbar einer Lieder-

---

[1]) Aus diesem ebenso einfachen als einleuchtenden Grund haben sich seit dem anglikanischen Bischof Lowth (de sacra poesi Hebraeorum praelectiones) und Herder (Geist der ebr. Poesie II 247) Gelehrte wie Michaelis, Eichhorn, Dathe, Hezel, Justi u. a. bemüht, ישר als eine Form des Verbums שיר = „singen“ zu erklären. In der Tat mag derjenige, dem die Erklärung von הישר als Schreibfehler für השיר bzw. absichtliche Korrektur (vgl. unten S. 56) nicht genügt, sich vorstellen, daß eine solche Psalmensammlung ebensogut nach dem Eingangswort „*wajjāshir-* (vgl. Exod. 15, 1 *'āz jāshir Mōshēh* . . .) oder *wajjāshōr-* (cf. Hiob 32, 27) *Dāvid*“ od. dgl. „*sefer wajjashir*“ oder „*sefer wajjāshōr*“ (Buch „es sang“) geheißen haben mag, wie das Buch Leviticus von den Juden wegen des Eingangswortes „*sefer wajjikrā*' (Buch „es rief“) genannt wird. „*Sefer hajjāshār*“ wäre dann durch Konflation von „*sefer hashhir*“ mit „*sefer wajāshār*“ entstanden. Möglich ist das sicher, aber notwendig ist die Annahme durchaus nicht. Einmal entstanden, konnte sich der Irrtum leicht behaupten, ja, wie Wellhausens Beispiel zeigt, auf noch unverdorbene Parallelstellen durch Harmonisierung übergreifen, zumal sich ja immerhin unter ס״הישר = *βιβλίον τοῦ εὐθοῦς* „Buch der Gerechtigkeit“, also ein Rechtsbuch, bzw. die Thorah überhaupt als solches, oder *βιβλ. τοῦ εὐθέως* = „des Gerechten“ (ישר wie ישרון poetisch für ישראל; so schon Donaldson a. u. a. O.; neuerdings S. A. Cook, Enc. Bibl. s. v. § 4 und Hommel GGG AO 167, 6; vgl. ישר für ישראל — offenbar als Abkürzung [Suspension] gemeint — im Cod. 152 Kennicott, Vet. Test. cum var. lect. [Exod. 3_{14}]) etwas denken ließ.

[2]) Darauf hat Šanda a. o. S. 42_1 a. O. mit Recht hingewiesen; sicher ist es nur diese Stelle, die in diesem Zusammenhang *βιβλίον τῆς ᾠδῆς* vor Harmonisierungsversuchen bewahrt hat.

[3]) Vgl. zu dem oben S. 51 und 52 besprochenen Eingang des angeblichen Salomonsliedes LXX „*τότε ἐλάλησεν Σαλωμὼν ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλησε τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτόν*, bzw. Aquila ~ MT „*τότε εἶπεν Σαλωμών*“

sammlung entlehnt ist, die genau so aussah wie ein Teil des jetzigen nachexilischen Psalters des Kanons.

Das *Sefer hajjashar*, über das so viel Tinte geflossen ist[1], hat es also wohl nie gegeben. Was daraus angeführt wird, entstammt ganz einfach einer Liedersammlung, die die vielen jüngeren, nachexilischen, ja makkabäischen Stücke des kanonischen Psalters noch nicht enthielt, dafür aber noch eine Anzahl älterer Stücke, die für den Tempeldienst unbrauchbar waren, entweder weil sie, wie die aus dem „Liederbuch“ angeführte Nänie Davids auf Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 18, überhaupt nichts Religiöses enthielten oder aber dem entwickelten religiösen Bewußtsein der Späteren nicht mehr entsprachen, wie das sichtlich mit dem Gebet Josuas an Sonne und Mond[2] der Fall gewesen sein dürfte, das nur der elohistische Erzähler als „an Gott“ gerichtet darstellt[3]. Einige dieser nicht in den Psalter aufgenommenen Stücke[4] haben die erzählenden Quellen in ihrer Geschichtsdarstellung vor dem Untergang gerettet.

Was den Ursprung dieses Liederbuches anlangt, so sehe ich keinen Anlaß, der Angabe der alten Salomonschronik (oben S. 53) zu mißtrauen, wonach dieser, Juda und Israel unter seinem Zepter

---

= *'āz jedabber* Š.“ einerseit sdie Zitierungsformeln des Josualiedes Jos. 10, 12 Lucians Version „*καὶ εἶπεν Ἰησοῦς*“, andrerseits MT „*'āz jedabber jehōshuah lajahveh bejōm thēth jahveh eth ha'emōri liphnej benej jisrāel, wajjōmer* . . . LXX *τότε ἐλάλησεν Ἰησοῦς πρὸς Κύριον, ᾗ ἡμέρᾳ παρέδωκεν Κύριος τὸν Ἀμορραῖον ὑποχείριον Ἰσραὴλ* . . . *καὶ εἶπεν* . . . Diese wieder verhält sich z. B. zu ψ 17, 1 . . . *Δαυὶδ, ὃς ἐλάλησε τῷ Κυρίῳ τοὺς λόγους τῆς ᾠδῆς ταύτης, ἐν ἡμέρᾳ ᾗ ἐρρύσατο αὐτὸν Κύριος ἐκ χειρὸς πάντων τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ* . . . *καὶ εἶπεν* . . . ∼ MT 18, 1 . . . *Dāvid, 'asher dibbēr lajahveh eth-dibrej hašširah hassōth, bejōm hizzil-Jahve ōthō mikkaph-kāl-ojebājw* . . . *wajjōmer* (vgl. ψψ 3, 1; 7, 1; 34, 1; 51, 1; 54, 1: 56, 1; 57, 1; 59, 1; 60, 1; 63, 1; 91, 1) wie die Einleitung von *ἥλιον ἐγνώρισεν κτλ.* in 1. Kön. 8, 12 zu den von Klostermann verglichenen Psalmenstellen (o. S. 51).

[1]) S. J. G. Donaldson „Jashar“. Fragmenta archetypa carminum hebraicorum usw. Berlin u. London 1856, XXVIII + 348 S.; Hermann Franke, Bedeutung, Inhalt und Alter des Sepher Hajjashar. Hall. Diss. 1887.

[2]) Vgl. einstweilen R. Kittel, GJ I 302_3.

[3]) Den Beweis für diese Behauptung werde ich anderswo liefern.

[4]) Davids Nänie auf Abner, die Lieder Mosis, der Deborah, das Brunnenlied, der Jakōbssegen, die Bileamssprüche u. a. m.

zur höchsten Blüte vereinigende Herrscher eine große, unter seinem Namen gehende Sammlung der alten Lieder seines Volkes hinterlassen habe, die dann ebensowohl Stücke judäischen als auch solche ephraimitischen Ursprungs enthalten haben kann: Wenn Aššurbanipal für seine Bibliothek alle erreichbaren Schriftdenkmäler seines Volkes abschreiben, sammeln und mit einem seinen Namen nennenden Vermerk versehen lassen[1], wenn Pisistratos sich mit der Textgestaltung des Homer beschäftigen und Karl der Große die später — genau wie der Hauptteil des *Sefer-haš-šîr* — durch die priesterliche Zensur verloren gegangenen Heldenlieder seines Volkes aufzeichnen lassen konnte, so wird man wohl auch König Salomon eine solche Tätigkeit zutrauen dürfen.

Im griechischen Josuabuch fehlt bei 10, 13 der Verweis *ἰδοὺ γέγραπται κτλ.*, den der masoretische Text noch bewahrt hat. Offenbar war die Glosse zur Zeit des Übersetzers schon in einer Gruppe von hebräischen Bibelhandschriften getilgt worden, weil eben im „Liederbuch", wie es die nachexilische Gemeinde las, kein derartiges Stück mehr vorkam und das Zitat daher nicht mehr stimmte.

Aus genau demselben Grund fehlt im masoretischen Text von 1. Kön. 8, 13 und ebendort im Griechischen des Aquila der bei den LXX noch erhaltene Hinweis auf die Entlehnung aus dem „Liederbuch". Begreiflich genug: nachdem einmal im Text des neubearbeiteten „Liederbuchs" der Gemeinde, d. h. im 19. Psalm, beide angeführten Verse als anstößig getilgt waren, mußte es sinnlos und unzweckmäßig erscheinen, den einen, im Interesse der Verständlichkeit notgedrungen im Königsbuch geduldeten Vers „Jahve erklärte, im Dunkeln wolle er wohnen" mit diesem gegenstandslos gewordenen Verweis auf den Psalter besonders zu kennzeichnen.

---

[1]) Vgl. O. Weber, Liter. der Babyl. u. Assyr., Leipzig 1907 S. 29. Man beachte, daß der König die Abschriften als sein Werk bezeichnet („die Weisheit Nebos . . . schrieb ich auf Tafeln, fügte ich zusammen . . . damit ich sie anschauen und lesen könne, legte ich sie in meinem Palaste nieder", Vermerk der zweiten Tafel Šurpu bei Weber a. a. O.). Die in 1. Kön. 5, 13 erwähnten „Reden" über Bäume und Pflanzen, Tiere, Vögel, Fische sind wohl eine Fabelsammlung, aus der die Fabel Jothams (Richter 9, 8ff.) stammen mag.

Es wäre ganz gut denkbar, daß die Lesart *„sefer hajjāshar“* im Josua- und Samuelbuch ebenso wie diese Streichung im Königsbuch und im griechischen Josua darauf zurückzuführen ist, daß man in dem damals allein bekannten „Liederbuch“ die fraglichen Stellen nicht finden konnte und daher auf den Ausweg verfiel, ס״השיר für eine Verschreibung von ס״הישר *βιβλίον τοῦ εὐθοῦς* „Buch der Gerechtigkeit“ zu halten, dies wieder als poetische Bezeichnung der ganzen Heiligen Schrift verstanden, genau wie ja wirklich allgemein in der späteren christlichen Zeit der Titel aufgefaßt worden ist[1].

9.

So bleibt nur die Frage übrig, was es für eine Bewandtnis hat mit der zweiten Hälfte jener bei den Neueren als Vierzeiler gedruckten und aufgefaßten Strophe 1. Kön. 8, 12; 13, d. h. mit jenen zwei noch nicht näher besprochenen Zeilen

	Aquila
בנה בניתי בתי[2]	*ὠκοδόμησα*[3] *οἶκον* (LXX *μου*)
זבל נָוֶה[4] לך	*κατοικητηρίου* (LXX *εὐπρεπῆ σοὶ* = נָאוֶה!)
מכון בלשבתך[5] עולמים	*ἕδρασμα τῆς καθέδρας σου αἰῶνος*

„Nun habe i c h[6] m e i n Haus gebaut zur Wohnung (= mein Wohnhaus) Eine Wohnstätte d i r, eine Stätte für deinen Thronsitz in Ewigkeit“,

[1]) Vgl. die Zeugnisse bei Wolf, Biblia hebraica II 219; Franke a. a. O. S. 8.

[2]) Da die Überlieferung zwischen „ein Haus“ und „mein Haus“ (בית und בתי, defekt.!) schwankt, gehört natürlich die dem Gefühl der Späteren widerstrebende *lectio difficilior* „mein Haus“ in den Text: Salomo rühmt sich in s e i n e m Palast seinem Gott einen ewigen Thronsitz erbaut zu haben. Später nahm man Anstoß daran, daß Gott in einer Zella des Königspalastes, Wand an Wand mit Sündern, gewohnt haben sollte (Ezech. 43, 8 „indem sie ihre Schwelle neben meine Schwelle, ihre Pfoste neben meine Pfoste legten, so daß nur die Wand zwischen ihnen und mir war; so verunreinigten sie beständig meinen heiligen Namen durch ihre Greuel“ usw.).

[3]) Die Lesung *οἰκοδόμησον* (בְּנֵה) bezieht *οἶκον μου* (בתי) auf Jahve und läßt daß Ganze wie einen prophetischen Befehl von den Worten Jahve sprach“ v. 12 abhängen, was nach dem bisher Ermittelten unmöglich ist und nur den Zweck hatte, das anstößige „m e i n Haus“ ins Harmlose zu wenden.

[4]) Vgl. Exod. 15, 13 אל־נוה קדשך „zu deiner heiligen Wohnstätte“.

[5]) Vgl. KB VI, 1 S. 40 Z. 9 *„bitū ellum, bit ilani šubatsu“*.

[6]) Vgl. o. S. 41 Anm. 1.

die gewiß **nicht** in den Zusammenhang des oben wiederhergestellten Neumondsliedes von der Hochzeit Jahves mit der Sonne, d. h. zu *ψ* 19, 1 gehören können, u. zw. trotz ihres offenbar rhythmischen Aufbaus, der Swete veranlaßt hat, sie als erster in seiner Septuagintaausgabe mit dem bereits besprochenen Zweizeiler über Jahve und die Sonne zu einem Tetrastichon zusammengefaßt im Druck hervorzuheben.

So klar es ist, daß diese Worte an keine der 16 Zeilen des fraglichen Psalmes irgendwie angeknüpft werden können, ebenso offenbar ist es, daß sie ohne weiteres verständlich sind als eigene Worte Salomonis, sei es als kurzer Weihespruch für das eben vollendete Haus, wie er etwa als Inschrift über einem Tor oder sonst wo auf dem Salomonischen Tempel selbst angebracht gewesen sein mag, sei es als Citat aus einem längeren, einst ebenfalls im Liederbuch vollständig überlieferten Tempelweihelied (vgl. oben S. 51f., unten S. 66ff.).

In der Tat dürfte sich das Problem auf eine sehr einfache Weise lösen, wenn man mit den Kritikern der Wellhausenschule annimmt, daß die Worte[1]

„Damals sprach Salomo:"

sowie weiter der Zweizeiler

„Erbaut hab ich mein Haus zur Wohnung
Eine Ruhstatt für dich, eine Stätte deines Thrones für Ewigkeiten"

noch zum Eigenbericht des 2. Kön. 11, 41 genannten *sefer dibrej Shᵉlōmōh* gehören, während das Distichon „die Sonne hat er im Himmel erkannt, der Herr hat beschlossen, im Dunkeln Beilager zu halten", mit der dem alten Liederbuch entnommenen Überschrift „betreffend das Haus (בית, auch ‚Zelt'!)[2] bei der Vollendung

[1]) Tatsächlich hat der masoretische Text nur das schlichte אז אמר שלמה, und nicht das folgende, unverkennbar (o. S. 51f.) eine Psalmenüberschrift darstellende Lemma „betreffend das Haus bei der Vollendung seines Baues". Vgl. o. S. 53 Anm. 3 und beachte auch nicht zuletzt, wie hart stilistisch diese Zeile mit dem unmittelbar folgenden *ὡς συνετέλησε Σαλωμών* kollidiert (so auch Šanda a. a. O. S. 220).

[2]) *οἶκος* in dem hier allein erhaltenen LXX Text für בית; man beachte, daß בית (vgl. Hesych *βαίτη* Zelt aus Fellen) Genes. 27, 15; 33, 17 ohne weiteres auch vom Wohnzelt (*'ōhel bethî ψ* 132, 3) gebraucht wird und daß nach 2. Kön. 23, 7 insbesondere die Götterzelte בתים hießen. Darauf muß

seiner Erbauung" nur die später in den Text geratene Randbemerkung eines frommen Lesers darstellt, der — ganz im Sinn der Bedenken gegen den Salomonischen Palasttempel, die die deuteronomistische Weiherede Vv. 14—52 zu beschwichtigen strebt — aus dem Psalm beweisen wollte, Gott throne verborgen im Himmelsdunkel und nicht etwa in einer Hinter- oder Hofwohnung des königlichen Palastes.

Kritisch angeordnet würde sich also der Text folgendermaßen darstellen:

Buch der Geschichte Salomonis	Glossen.	Deuteronomistische (Dt.) und andere Zusätze (Z.)
1. Kön. 7, 51 . . . Als nun alle Arbeiten, die der König Salomo für den Tempel Jahves fertigen ließ, vollendet waren, brachte Salomo die Weihgeschenke seines Vaters David hinein. Das Silber und das Gold legte er in die Schatzkammer des Tempels Jahves.		
8, 1 Dann versammelte Salomo die Vornehmsten Israels nach Jerusalem	(aus 1. Chr. 15_4; fehlt bei den LXX) und alle Häupter der Stämme, die Fürsten der israelitischen Geschlechter zum König Salomo;	
um die Lade		1 (Dt.) mit dem Gesetz
Jahves aus der Stadt Davids	1 d. i. Zion	
hinaufzubringen.		2 Da versammelten sich zum König Salomo alle Männer Israels
	2 im Monat Ethanim,	2 d. i. der 7. Monat
2 am Fest.		

Gewicht gelegt werden, weil ja der angeführte Psalm nach dem unten S. 63 Gesagten sich nicht auf Salomos Tempel, sondern auf das Davidische Zelt der Lade auf dem Zion bezog (vgl. ψ [30] 29, 1 *ψαλμὸς ᾠδῆς τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου τοῦ Δαυίδ* u. ψ 94, 1; 95, 1; o. S. 52).

3 Da kamen alle die Vornehmsten Israels herzu

3 (Dt.) und die Priester nahmen die Lade auf

4 und brachten die Lade Jahves hinauf

4 Z. samt dem Offenbarungszelt und allen den heiligen Geräten, die sich im Zelte befanden — die brachten die Priester und Leviten hinauf. Der König Salomo aber und die ganze Gemeinde Israel, die sich bei ihm eingefunden hatte [Var. mit ihm vor der Lade], indem sie Schafe und Rinder opferten, so viele, daß man sie nicht zählen und berechnen konnte. Und die Priester brachten die Lade mit dem Gesetz Jahves

6 an ihren Ort in den Hinterraum des Gebäudes

6 in das Allerheiligste

unter die Flügel der Kerube.

7 Die Kerube hielten nämlich Flügel ausgebreitet über den Ort der Lade, und so bedeckten die Kerube die Lade und ihre Stangen von oben her, und die Stangen waren so lang, daß ihre Spitzen von dem Platz vor dem Hinterraum aus gesehen werden konnten; draußen aber waren sie nicht sichtbar. Und sie blieben daselbst bis auf den heutigen Tag[1]

[1]) Die Glosse stammt also noch aus der Zeit des ersten Tempels.

		9 (Dt.) In der Lade war nichts außer den beiden steinernen Tafeln, die Moses am Horeb hineingelegt hatte, den Tafeln des Bundes, den Jahve mit den Israeliten schloß, als sie aus Ägypten zogen
10 Und es geschah,		10 als die Priester das Heiligtum verließen
daß die Wolke den Tempel Jahves erfüllte, 11 so daß es den Priestern unmöglich war, hinzutreten und Dienst zu tun, denn der Lichtglanz Jahves erfüllte den Tempel.	10 wegen der Wolke	
12 Damals sprach Salomo: 13 „Erbaut hab ich mein Haus zur Wohnung, dir zu einer Stätte deines Thrones auf ewig."	13 (Protest eines Lesers[1]:) Siehe, steht nicht dieses geschrieben im „Buch der Lieder" 53 (LXX) betreffend das Zelt[2] bei der Vollendung seines Baues: „Die Sonne hat er im Himmel erkannt, 12 Jahve hat beschlossen im Wolkendunkel zu wohnen"?	
		14 (Dt.) Und der König begrüßte mit einem Segenswunsch die ganze Gemeinde Israels . . . 23 und sprach . . . 27 . . . Sollte in Wahrheit Gott auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel und die höchsten Himmel können dich nicht

[1]) Wegen v. 27 sicher älter als Dt. [2]) Vgl. o. S. 57 Anm. 2.

fassen[1], geschweige denn dieser Tempel, den ich gebaut habe . . .
30 . . . Wolle denn hören auf die flehentlichen Worte deines Knechtes und deines Volkes Israel, die sie an dieser Stätte beten werden. Du aber wolle hören an der Stätte, da du thronest, im Himmel!

Man sieht deutlich, wie die aufeinanderfolgenden Bearbeiter sich bemühen, die alte Hofchronik den Anschauungen eines Erbauungsbuches anzupassen, das die Grundwahrheiten der Prophetenreligion dem ganzen Volk an den Schicksalen seiner Könige aufzeigen wollte.

In der „Geschichte Salomons" führen der König und sein Hofadel — letzterer nicht im entferntesten als Deputation oder in Vertretung der Stämme und Geschlechter, wie der Chronist (1. Ch. 15, 4) und nach diesem der Glossator meinten! — die Lade in den neuen Burgtempel des königlichen Hauses hinauf; dieser Hofbericht weiß gar nichts davon, daß die Laien die Gotteslade nicht hätten anrühren sollen, ja er schließt ganz unbefangen den Bericht über den Einzug Gottes unter Feuerschein und Wolkendunkel in sein neues Heim mit der Bemerkung, die Priester hätten ihren Dienst an der Lade zuerst gar nicht antreten können, weil die schreckliche Gegenwart des lebendigen Gottes den Tempel erfüllte. Wie nun Jahve wirklich in Salomos neuen Palast eingezogen ist — von dem er ebenso einen gesonderten Teil bewohnen soll, wie die ägyptische Lieblingsfrau Salomos einen andern — und so sein Wohlgefallen an dem Neubau gezeigt hat, bricht Salomo in seinen Triumphgesang aus darüber, daß

[1]) Das dürfte sich geradezu auf Ps. 19, 5, 6 beziehen, wo Jahve zwar beschließt, im Himmelszelt zu ruhen, aber doch gleich nach der Vermählung hervortritt aus der Kammer, d. h. sich nicht in den Himmeln zurückhalten läßt, sondern froh und unermüdlich weiter seine Bahn läuft.

Gott nun den neuen Königspalast — „mein Haus“, wie er mit Stolz sagt — zur ewigen Thronstätte erkoren hat.

All das konnte nicht so bleiben: Die „Männer Israels“, das Volk, das König Salomo — sehr zu dessen Leidwesen — für den neuen Tempel bloß fronen hatte lassen, mußte nun geziemend zur Eröffnung des Hauses eingeladen werden. Nicht der König und seine Großen, sondern die Priester tragen die Lade[1], die jetzt nicht mehr der Jahvekasten (oben S. 36_1), sondern das Behältnis der Gesetzestafeln ist. Natürlich bringen in der Neubearbeitung König und Gemeinde die gebührenden unzähligen Opfer dar, die der priesterliche Bearbeiter nicht vermissen wollte. Auch will es der Redaktor nicht wahr haben, daß die Gottesgegenwart die Priester am Betreten des Heiligtums gehindert hätte, während der König und der Adel mit der Lade den *debir* ruhig betreten hätten dürfen. Im Gegenteil: kein Laie, wohl aber die Priester waren die ersten und einzigen, die in das Heiligtum eingehen durften. Die Überhebung des Königs, der Jahve in sein irdisches Haus zu Gast lädt zu einer ewigen Theoxenie, — die schon jener erste Leser mit dem Hinweis auf das in Ps. 19 geschilderte himmlische Zelt Jahves abgelehnt hatte — wird wettgemacht durch die demütige Rede Salomos Vv. 14—52, wonach der Tempel überhaupt kein Wohnhaus Gottes, sondern nur ein Bethaus der Gemeinde darstellen soll — eine späte Geschichtsfälschung, die freilich durch die architektonische Anlage des Baues Lügen gestraft wird —; der König als Knecht Jahves und die Gemeinde würden hinfür von dort aus zu dem ausschließlich im Himmel thronenden Jahve flehen.

Wenn man den anstößigen alten Tempelweihespruch nicht einfach zugunsten der deuteronomistischen Rede Vv. 14—52 gestriechen hat, sondern sich mit Versuchen begnügt hat (o. S. 56_3) die ärgste Hybris daraus zu tilgen, so wird sich das damit erklären, daß der Satz zu bekannt war, sei es als Bauinschrift des Tempels, sei es als Leitvers eines Salomonischen „Liedes zur Weihe des Hauses“ im damals noch vorhandenen *sefer-haš-šir*.

---

[1]) Vgl. 1. Chron. 15, 2: „die Lade Gottes darf niemand tragen außer den Leviten“.

Man hat längst gesehen, daß dieser eigentliche Tempelweihespruch keinen rechten Zusammenhang mit den zwei Zeilen hat, die ihm gegenwärtig vorangehen[1]. Das ist nur zu begreiflich, nachdem sich jetzt gezeigt hat, daß die beiden Zeilen *ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ, κύριος εἶπε σκηνῶσαι ἐν γνόφῳ* ganz wo anders herstammen als die Worte Salomonis über seinen Bau und nur zur Opposition gegen diese hier eingefügt sind. Das stimmt ferner sehr gut dazu, daß der 19. Psalm und damit auch die zwei hier eingefügten Zeilen im jetzigen Psalter keineswegs Salomo, sondern David zugeschrieben werden. Wenn also nach dem Ergebnis der obigen Quellenanalyse der Psalm im *sefer-haš-šir* die Überschrift *על הבית כאשר כלה לבנתו* trug, trotzdem aber auch dort dem David (לדוד) zugeschrieben war, dann bezog sich diese eben — genau so wie bei den späten, pseudo-davidischen Psalmen 30, 1 und 95, 1 — auf die Einweihung des Zelthauses, das David nach 2. Sam. 6, 17 für den Kasten Jahves in der Davidsburg errichtet hatte.

Es versteht sich unter diesen Umständen wohl von selbst, daß ein, jedenfalls schon zur Zeit des ungeteilten Reichs, wenn nicht wirklich geradezu unter Salomo (oben S. 54f.) dem David zugeschriebener Psalm mit eben demselben Recht auch heute noch als echtes Werk des Dichterkönigs gelten darf, wie die bekannten Klagelieder auf Saul, Jonathan und Abner.

10.

Was sich der deuteronomistische Redaktor gedacht hat, als er dem Salomo außer seinem eigenen Bauspruch in einem Atem noch zwei Zeilen aus dem Davidischen Weihepsalm in den Mund legte, lehrt vielleicht am besten die letzte Bearbeitung des fraglichen Berichts in den Büchern der Chronik (2. Paral. Kap. 5, 6 u. 7). Die dort gegebene Paraphrase von 1. Kön. 8 schließt

---

[1]) Šanda a. o. S. 42_1 a. O.: „Die zweite Hälfte des Gedichtchens hängt mit den beiden ersten Zeilen nur lose zusammen. Es fehlt eine straffe, logische Gliederung. Zur Not läßt sich folgender Zusammenhang herstellen: weil Jahve Gefallen daran hat, wie in der Urzeit im Dunkel zu wohnen, so habe ich es unternommen, ihm im Debir eine solche Wohnung für immer herzurichten.“ Wahrscheinlicher aber sei zwischen den beiden Hälften, die nur Fragmente eines größeren Gedichtes seien, eine Lücke anzunehmen.

sich dem Vorbild wörtlich an bis auf drei Punkte — erstens die Herabkunft des neuen Opferfeuers vom Himmel (7, 1—4), zweitens die acht- (statt siebentägige) Dauer des Herbstfestes, an dem die Tempelweihe stattfindet, wie sie sich eben zur Zeit des Chronisten herausgebildet hatte und von ihm in die ersten Tage des alten Tempels zurückverlegt wird (7, 9), drittens endlich die Angabe, die Priester und Leviten hätten damals auf den von David eingeführten Musikinstrumenten den „Lobpreis Davids" („*hallel-David*" 7, 6), d. h. das „preiset Jahve, denn er ist gütig, denn ewig währt seine Gnade" (7, 6 vgl. 5, 13) vorgetragen. Zur Zeit des Chronisten enthielt also die Liturgie des Tempelweih- bzw. Laubhüttenfestes als ein Hauptstück jenes „*hallel-Dāvid*", das seinen Namen davon hat, daß nach der damaligen Anschauung der Sängerkönig bei der Einweihung seines für die Lade erbauten Zeltes auf Zion das Zeremoniell der „Weihe des Hauses" für immer festgestellt hätte: „Damals", sagt der Chronist (1. Paral. 16, 7) „übertrug David Asaph und seinen Brüdern zuerst das ‚danket Jahve' zu singen" und gibt unmittelbar anschließend (v. 8—36) den Text dieses „*hallel*", der ganz einfach aus den drei sonst nicht weiter miteinander zusammenhängenden Psalmenbruchstücken

ψ 105, 1—15 (= Vv. 8—22)
ψ 96, 1Is—13a (= Vv. 23—33)
ψ 106, 1 und 47 f. (= Vv. 34—36)

zusammengeflickt ist, und zwar ganz mechanisch — mit unbedeutenden Textvarianten — nach dem kanonischen Psalmbuch, was sich schon daraus ergibt, daß am Schluß (v. 36) noch die Doxologie mitgesungen wurde, die jetzt die einzelnen Psalmbücher voneinander trennt. Waren solche Centonen aus Psalmbruchstücken im späteren Tempelgesang üblich, dann konnte der deuteronomistische Redaktor ohne weiteres König Salomon einen Tempelweihespruch in den Mund legen, der aus zwei Versen des Davidischen Psalms 19 (zur Weihe des Zionszeltes) und zwei eigenen Zeilen Salomos bestand; ja, es ist mehr als bloß wahrscheinlich, daß eine solche aus Psalm 19 und dem Festspruch Salomonis zusammengesetzte Weise in der Tat an den späteren Tempelweih- bzw. Hüttenfesten vom König bzw. dem Hochpriester regelmäßig gesungen wurde, zumal der Chronist

allem Anschein nach noch etwas mehr von dieser Festdichtung in seiner Vorlage las, als der masoretische Text der Königsbücher darbietet: er führt nämlich hinter der langen, fast wörtlich nach 1. Kön. 8, 14—52 abgeschriebenen Rede des Königs über den im Himmel ewig thronenden, nur vom Tempel aus verehrten Gott Jahve noch drei Verszeilen an (2. Chron. 6, 41 f.), die ebenso schlecht zu dieser deuteronomistischen Rede passen, als sie sich trefflich und sinngemäß der echten, alten Bauwidmung Salomos anschließen: Es hat in der Tat gar keinen Sinn, nach einer langen Auseinandersetzung darüber, daß Jahve nicht im Tempel, sondern im Himmel wohnt, noch ein Gebet anzuschließen, das den uralten Liedworten an die Lade aus der Wanderzeit (Num. 10, 35 f.) nachgebildet ist:

„Brich auf, Gott Jahve, nach deiner Ruhestätte, du und die Lade Deiner Majestät“ [*ʿuzzēḫa*], usw.

insbesondere, nachdem schon ein ganzes Kapitel vorher der bereits erfolgte Einzug der Lade an ihren Ruheort geschildert worden ist.

Die Verse, in denen man längst einen Teil von ψ 132 (Vv. 8—10 und 1) — also wieder ein Psalmenbruchstück! — erkannt hat, gehören einfach nicht hinter, sondern vor die lange deuteronomistische Rede, die in den Handschriften keinen ganz fest bestimmten Platz hat. Während sie nämlich im MT von 1. Kön. 8 nach dem Weihespruch über den Palastbau (Vv. 12, 13) als Vv. 14—52 steht, findet man sie in der alexandrinischen Übersetzung — d. h. soviel wie in einer andern Überlieferungsreihe hebräischer Hss. — vor den zwei Distichen eingeschaltet, die daher im griechischen als v. 53 gezählt werden. Offenbar gab es überdies eine dritte Gruppe von Hss., die jenes langatmige, am ehesten als Homilie zu bezeichnende Stück mitten zwischen die poetischen, Salomo in den Mund gelegten Teile der Liturgie einschoben. Es liegt nahe, bei diesen Schwankungen an Varianten der wirklichen Festordnung der Tempel„kirchweihe“ zu denken, die in der Reihenfolge der einzelnen Stücke nach Zeit und Ort gewechselt haben mag. Der Chronist setzt nämlich voraus, daß zuerst der levitische Musiker- und Sängerchor das *hallel-David* (ψψ 105, 1—15; 96, 1b—13a;

106. 1, 47 f.) sang, worauf der den König vertretende Solist mit ψ 19. 1—8 oder einem Teil dieses Liedes antwortete und daran anschließend das

„erbaut hab ich ein Haus zur Wohnung
Dir eine Stätte, zu deinem Thronen auf ewig“

anstimmte, um erst nach der Predigt über den Wohnsitz Gottes im Himmel einige Verse aus dem 132. Psalm vorzutragen, dessen Eingangszeilen Jahve aufforderten, daran zu denken, wie schon David keine Mühe gescheut habe, um Jahve eine Wohnung auf dem Zion zu bereiten. Um der Mühen Davids willen möge Jahve seinen Gesalbten (d. h. Salomo) erhören und mit seiner Lade in die neugegründete „Wohnstätte für alle Zeiten“ einziehen, um von dort seine Priester und frommen Verehrer mit Segen und reichlicher Nahrung zu überströmen und Davids Dynastie dauernd zu schirmen. Da die deuteronomistische Predigt und der Chor „*hōdu lajahve*“ sicher spätere Zutaten sind, so schloß sich ursprünglich das zum 132. Psalm gehörige Fragment unmittelbar an den „Bauspruch Salomonis“ an. Unter diesen Umständen wäre es leicht denkbar, daß diese jetzt herrenlosen Zeilen zur Urgestalt jenes Psalmes gehören, der — abgesehen von einem späten prosaischen Einschub (unten 67 Anm. 4) — durchaus in die Zeit Salomos paßt und etwa so gelautet haben mag:

Stufenlied.

I.

ψ132,1 „Gedenke, Jahve, David all seine Mühsal[1]
2 [Ihm], der Jahve schwur, dem Stier Jakobs[2] gelobte:
3 «Ich will mein Wohngezelt nicht betreten, noch das Bett meines Lagers besteigen,
4 Will meinen Augen keinen Schlaf, meinen Wimpern keinen Schlummer gönnen,

[1]) Hier sind nicht etwa die umfangreichen vom Chronisten (1. Par. 22 u. 28) ohne jeden geschichtlichen Anhalt aus dieser Stelle herausgelesenen Vorbereitungen Davids zum Tempelbau Salomos gemeint, sondern die Kriegsmühen Davids bis zur Eroberung des Felsens der Jebusiter Zion, wo er das Zelt für die Lade endlich für dauernd aufschlagen konnte.

[2]) lies אֲבִיר statt der „offenbar künstlichen Vokalisation“ (Hehn, bibl. und babyl. Gottesidee, Leipzig 1913 S. 297) אָבִיר des MT.

5 Bis ich für Jahve eine Stätte gefunden, eine Lagerstelle[1] für den Stier Jakobs'[2]."

II.

Nun habe ich[3] mein Haus erbaut zur Wohnung
Eine Ruhstatt dir, eine Stätte deines Thrones auf ewig!
10 Um deines Knechtes David willen weise deinen Gesalbten nicht ab[4]:
8 Brich auf, Jahve, nach deiner Ruhestätte, du und die Lade deiner Majestät!
9 Deine Priester seien angetan mit Recht[5] und deine Frommen mögen jubeln![6]

III.

7 Laßt uns in seine Wohnung eingehen, vor dem Schemel seiner Füße niederfallen
13 Denn Jahve hat Zion erwählt, hat es zum Wohnsitz für sich begehrt:
6 Siehe, Musik . . . . (oder „dort")
Ruhe . . . in Ephrata . . . . . Auszug . . .
Ruhe . . . in den Gefilden von Jaʿar[7] . . .

---

[1]) Vgl. o. S. 49f. Anm. 4 über *miškān.*

[2]) V. 6 jetzt unverständlich (s. die Kommentare z. St.), ist wahrscheinlich der verstümmelte Rest dreier Zeilen der dritten Strophe, die einst wohl auch fünf Zeilen hatte (s. unten Anm. 7).

[3]) Also wie der Chronist (2. Paral. 6, 1) las, beginnend mit *wa anij*!

[4]) V. 11 und 12 „Jahve hat David einen wahrhaftigen Eid geschworen, von dem er nicht abgehen wird: Einen, der deinem Leib entsprossen ist, will ich auf deinen Thron setzen; wenn deine Söhne meinen Bund beobachten und meine Zeugnisse, die ich sie lehren werde, so sollen auch ihre Söhne für immer auf deinem Throne sitzen", sind Prosa, eine Erklärung des ungewöhnlichen Ausdrucks „ich will David ein Horn sprossen lassen" in v. 17, genau parallell zu 2. Sam. 7, 14 und — wie die Einschränkung des Eides zeigt — aus der Zeit nach dem Sturz des Davidischen Königsgeschlechtes.

[5]) *zedek*; Chron. „mit Heil" *theschuah.*

[6]) Chron. „sich des Guten freuen".

[7]) V. 6 enthält außer dem Anfang הִנֵּה „siehe" und den zwei Ortsbezeichnungen בְאֶפְרָתָה und בִּשְׂדֵי־יָעַר (in den Gefilden von Jaʿar", augenscheinlich *Kirjath-Jearim*, nach Sam. 7, 2 die zeitweilige Ruhestätte der Lade) noch die beiden unverständlichen Worte שְׁמַעֲנוּהָ und מְצָאנוּהָ. In

IV.

14 Dies ist für immer meine Ruhestätte, hier will ich wohnen, denn nach ihr verlangte ich
16 Ihre Priester will ich mit Heil bekleiden und ihre Frommen sollen fröhlich jubeln
15 Ihre Nahrung will ich reichlich segnen, ihre Armen[1] mit Brot sättigen
17 Daselbst will ich David ein Horn[2] sprossen lassen,
Eine Leuchte[2] zurichten meinem Gesalbten
18 Seine Feinde will ich in Schande kleiden, doch auf ihm soll seine Krone[2] glänzen[2].

Hat man bis jetzt kein Bedenken getragen, in dem „Tempelweihespruch“ ein echtes Denkmal der salomonischen Zeit zu erblicken[3], so wird man nun vielleicht geneigt sein, dieses Urteil auf das ganze „Stufen-“ d. h., Prozessionslied ψ 132 auszudehnen.

---

deren gemeinsamen Schlußteil נוח steckt (vgl. V. 14 מנחתי V. 8 למנוחתך; ebenso in dem hier vorbildlichen alten Liedervers Num. 10, 36 ובנחה; kerê ובנוחו) offenbar נוח = „Ruhe“. Nach הִנֵּה „siehe“ kann mit Rücksicht auf מקום V. 5, auf V. 13 מושב und בציון, endlich auf die zwei Ortsangaben im V. 6 selbst wieder eine lokale Bestimmung שם = „dort“ gelesen werden. Aber auch שמע „Musik“, die Musik, die die Lade nach 2. Sam. 6, 15; 2. Chron. 5, 3 auf ihrem Triumphzug begleitet, könnte vermutet werden. Von dem zweiten Rätselwort bleibt dann מצא, anscheinend defekt. Schreibung von מוצא „Auszug“ (vgl. Num. 10, 35 בנסע!) übrig. Man hat längst gesehen, daß der Bericht des ersten Samuelbuches über die Schicksale der Lade nach ihrer Gefangenschaft bei den Philistern stark überarbeitet ist. Offenbar enthält ψ 132, 6 die Buchstabenreste, die der Abschreiber in den drei jetzt fehlenden, wohl durch Ausstreichen unlesbar gewordenen Zeilen über die gottgewollten Wanderungen der Lade und ihre Stationen auf dem Weg nach Zion noch entziffern konnte.

[1]) Gemeint sind die an jedem Heiligtum zusammenströmenden Bettler, für die noch heut an dem uralt heiligen Ort bekanntlich ein reichlicher Segen fließt. Die Umstellung 16, 15 versteht sich von selbst, die hl. Stätte selbst braucht keine Nahrung, sondern die Priester, und die Priester kommen natürlich vor den Bettlern.

[2]) Der Parallelismus von „Horn“ und „Leuchte“, „Krone“ und „glänzen“, zeigt, daß die Mondhörner, bzw. das Mondhorn (= Mondsichel) als Attribut der altorientalischen Götter- und Königskrone (v. 18) gemeint ist; auch das „sprossen“ spielt auf das „Wachstum“ des Mondhornes an.

[3]) Kautzsch, Abriß der Gesch. d. alttestamentl. Schrifttums (Beil. z. H. Schr. AT.s Freib. 1896. S. 141).

Ist ψ 19, 1—8 das Weihegedicht zur Vollendung des Zeltbaus für die Lade in der Davidsburg, das seither bei jedem Tempelweihefest wiederholt wurde, so stellt ψ 132 das Gegenstück aus salomonischer Zeit dar: die erste Strophe ein Gebet Salomos für das Andenken seines ruhmreichen Vaters, gesprochen in der Davidsburg (9. Kön. 8, 1) im Augenblick der Einholung der Lade aus dem alten Zelte, die zweite Salomos Gebet an Jahve, er möge um Davids willen seinem Sohn die Bitte gewähren, zusamt der Lade in den neuen Tempel des Salomopalastes zu übersiedeln; die dritte fordert die im Hof des neuen Tempels angelangten Teilnehmer der Prozession auf, Jahve in seinem neuen Heiligtum die Proskynese zu leisten, die vierte endlich, Jahve selbst in den Mund gelegt, ist das „Ermutigungsorakel" (babyl. *šir takilti*)[1] des Gottes, das zum Bau bzw. zur Einweihung eines jeden altsemitischen Heiligtums von seinem künftigen Eigentümer erwartet wurde[2]. Auch dieser Psalm ist, ebenso wie der neunzehnte, nach dem Zeugnis des Chronisten bis in die Spätzeit ein Bestandteil der Liturgie am Tempelweih- und Hüttenfeste geblieben.

Zum Schluß sei nur noch in aller gebotenen Kürze darauf hingewiesen, daß die vorstehenden Beobachtungen über die mosaikartige Zusammensetzung von ursprünglich nicht zusammengehörigen Psalmen und Psalmenbruchstücken zu liturgischen Festgesängen auch die ebenso einfache als schlagende Erklärung dafür liefern, wie so der alte, schwungvolle Davidische Psalm 19 zu seiner jetzigen, so seltsam inkongruenten zweiten Hälfte —, einem ziemlich schwunglosen Lobgesang auf die Thōrah und ihre Heilswirkungen von einem nicht sehr martyriumsfreudigen Frommen der Makkabäerzeit (V. 14!) — gekommen ist: Fand doch gerade am Laubhüttenfest, mit dem nach 1. Kön. 8, 2f. die Feier der Tempelweihe und damit der Vortrag des Psalms über die Sonnen*sukkah* am Himmel zusammenfiel, die seit der deuteronomistischen Neuordnung des Kultes vorgeschriebene, regelmäßig alle sieben Jahre zu wiederholende Thorahvorlesung statt. Was konnte da näherliegen, als einen

[1]) Jastrow, Relig. Bab. u. Assyriens II S. 145f., 151, 152, 173.
[2]) O. a. O. S. 145.

Panegyrikus auf das göttliche Gesetz, auf jene „*Thōrah*“, deren Hochzeitsfeier (*simḥath thōrah*) mit einem eigens bestellten *ḥathan thorah* („Bräutigam des Gesetzes“) die Synagoge noch heute am Laubhüttenfeste begeht, anzuhängen an jenes alte, hehre Hochzeitslied[1], dessen glücklich wiedergewonnene Urgestalt ich heute, zum sechzigsten Geburtstag, dem verehrten Meister darbringen darf — in dankbarer Erinnerung an jenen schönen Herbsttag vor sieben Jahren, da er selbst als freundlicher *παρανύμφιος* seinen jüngsten Schüler in das zum Kirchweihfest mit grünen Laubgehängen geschmückte Kirchlein von Feldafing geleitete.

[1]) Die Kabbalisten lieben es, die Nacht der himmlischen Hochzeit mit dem Thorahstudium hinzubringen. Das Buch *Zōhar* I S. 8 enthält einen dem *R. Simeon b. Lakiš* zugeschriebenen Midraš eben über ψ 19 1—6 (de Pauly Bd. I S. 43 ff.), der mit den Worten eingeleitet wird: „*R. Siméon consacrait à l'étude de la doctrine toute la nuit dans laquelle l'épouse céleste s'unit à son époux céleste.*“ Da die Kabbalisten die fehlenden Zeilen des Psalms nicht kennen, erklären sie als Gottesbraut die *K^ebōd El*, also die *Shechinah* (vgl. o. S. 49 f. Anm. 4), der Bräutigam ist ihnen (a. a. O. S. 49 Z. 19) der שמש הקדש, also der *νοητὸς ἥλιος* als Symbol Gottes (ψ 84, 12: כי שמש יהוה), nicht die sichtbare Sonne. Auch das Eingangswort השמים wird auf den Bräutigam bezogen (a. a. O. S. 44 „*par* שמים *il faut entendre le fiancé, qui entre dans la chambre nuptiale*“) und als Gottesbezeichnung aufgefaßt (vgl. *Zōhar* zu Deut. XXXII ed. Wilna III 571; zuerst bei Antigonos v. Socho, 180 v. Chr. *Abōth* 1, 3; vgl. H. Strack, *Abōth*[3] S. 12); „*m^esap^erim* signifie: éclaire comme un saphir brillant d'un bout du monde a l'autre“: also: „*Samajm* läßt erstrahlen *K^ebōd El*“ (die Gottesbraut) . . . *laš-šemeš*, dem *Šemeš hakkōdeš*, also sich selbst, dem Bräutigam ‚hat Gott das Zelt erbaut!“ Zur Gleichung שמש = שמים = Gott ist die Gleichung *Ἥλιος* = *Βεηλσαμην* im solaren Henotheismus Phoeniciens (Hehn, bibl. u. babyl. Gottesidee S. 118, 3) zu vergleichen. Zu ψ 84_{12} (Jahve als Sonne) s. Philo, de somn. 576 b, wo es heißt *κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας* bedeute die Sonne immer Gott. — **Nachtrag** zu SS. 46, 2; 48 f. 6, 7: קום ist beizubehalten, denn קו ist nicht nur die Meßleine, sondern auch der Kreis, den man mit der angepflöckten Meßschnur, dem ältesten, einfachsten „Zirkel“ ziehen kann. Nach Origen. c. Cels. VI, 34—38 übersetzten die Gnostiker קו לקו *καυλακαυ* Js. 28, 10 mit *κύκλοι ἐπὶ κύκλοις* und zeichneten diese konzentrischen Kreise blau und gelb in ihr Weltdiagramm; M. Joël, Blicke i. d. Rel. Gesch. Bresl. 1888 S. 142 vgl. hierzu *Chagiga* 11 b: „תהו ist der gelbe (grüne) Kreis (קו ירוק), der die ganze Welt umgrenzt“.

Zu Genesis 37, 9—11.

Von

J. Goettsberger.

Die Pentateuchkritik der sog. Wellhausenschen Schule sieht sich seit einer Reihe von Jahren zielbewußten Angriffen aus ihren eigenen Reihen ausgesetzt. Ihre Anhänger behaupten, daß die Fundamente des Baues nach unerschüttert feststehen. So weit die literarische Schichtung des Pentateuchs in Frage kommt, wird man dies im Wesentlichen zugestehen müssen. Anders steht es, wenn die Untersuchung zum Einzelnen herabsteigt. An nicht wenigen Punkten wechseln die Ansichten der Literarkritiker im Laufe der Zeit, und sie bekunden so selbst, daß sie die kritische Arbeit nicht ein für allemal als erledigt ansehen. An anderen Stellen macht die Einhelligkeit unter ihnen zwar den Eindruck, als ob ihre Quellenscheidung zu einem sicheren Resultate gelangt sei. Aber eine voraussetzungslose Nachprüfung offenbart auch da noch Schwächen, die zu fühlen anscheinend oft eine gewisse Gegnerschaft gegen die herrschende Schule lehren muß. So liegt die Sache meines Erachtens zweifellos bei Josefs zweitem Traum Gen. 37, 9—11, der von den Exegeten einstimmig wie der erste Traum dem Elohisten zugesprochen wird, und doch weisen eine Reihe von Anzeichen gemeinsam darauf hin, daß die beiden Träume auseinander zu halten sind. Das soll im folgenden Beitrag zur Festschrift dargelegt werden. Um darin ein Bekenntnis dankbarer Erinnerung niederzulegen, schien mir gerade ein solches Thema besonders geeignet. Denn die ersten und dauerndsten Eindrücke aus meiner Studienzeit gehören der Selbständigkeit und Unabhängigkeit, die der Gefeierte sich stets gegenüber Tagesmeinungen der pentateuchkritischen Schultradition bewahrt hat.

Gen. 37 beginnt mit einer Reihe von Motiven, welche dem Hasse der Söhne Jakobs gegen ihren Bruder Josef zugrunde liegen: Josefs Bericht an den Vater über der Brüder böses Tun, der

bunte Rock und zwei Träume. Wer die Wege der modernen Literarkritik kennt, würde durchaus nicht überrascht sein, wenn bereits diese elementare Inhaltsangabe Bedenken wachriefe, ob denn diese Erzählungsanlage ursprünglich sein könne. Ein wohl abwägender Stilist wird nicht den zwei wesentlich verschiedenen Motiven noch zwei gleichartige Motive, zwei Träume, anreihen. Dazu kommt, daß beide Träume sich sehr ähnlich sehen und so eine gewisse Gleichförmigkeit mit sich bringen und das Gefühl einer Wiederholung hervorrufen. Es sind geringfügige Bedenken, aber in der literarkritischen Diskussion durchaus nicht unerhört[1]. Hier aber übergehen die Kritiker solcherlei Bedenken vollständig. Ja sie, die sonst nicht Gründe genug aufspüren können, um eine literarische Zerreißung des Textes zu rechtfertigen, bemühen sich, weitere und bedeutendere Anstöße im Erzählungsverlauf durch Eingriffe in den Text zu beseitigen.

Es scheint sofort klar zu sein, daß V. 9a$^{\beta}$ ויספר אתו לאחיו und V. 10a$^{\alpha}$ ויספר אל־אביו ואל־אחיו ein und derselbe Schriftsteller nicht in einem Zuge niederschreiben konnte. Die Wiederholung fällt an sich schon auf. Noch mehr tritt sie dadurch hervor, daß der erste ganz parallel mit unserem Stück angelegte Traum (V. 5—8) diese Angabe nur einmal bringt. Dazu kommt ein sachlicher Unterschied. Nach V. 9 erzählt Josef seinen Traum wie in V. 5 seinen Brüdern, nach V. 10 aber seinem Vater und seinen Brüdern. Schließlich soll eine formale Eigentümlichkeit nicht unerwähnt bleiben: V. 9 ספר ל und V. 10 ספר אל. Diesen mehrfachen Auffälligkeiten helfen die Kritiker wie nach Übereinkunft ab, indem sie den Text durch Streichen oder Umstellen oder beides zugleich glätten. Daß dieser Weg durch die Sachlage selbst nicht eindeutig vorgezeichnet ist, zeigt die Verschiedenheit, welche in den kritischen Maßnahmen obwaltet. Dillmann[2] schied V. 9a$^{\beta}$ als jüngeren Einsatz aus, der zur Erläuterung vom folgenden ויאמר gemacht worden sei. Es ist eine stillschweigende, aber nicht unberechtigte Kritik dieses Ausweges, daß man ihn

[1]) Vgl. u. a. Weber, E., Vorarbeiten zu einer künftigen Ausgabe der Genesis. B. Die Josephssage. I. Genesis 37, 2—35, Zeitschr. f. alttest. Wissenschaft XXXIV (1914) 203f.

[2]) Vgl. die Tabellen bei Holzinger, H., Einleitung in den Hexateuch 1893; Dillmann, A., Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. XI. Die Genesis, 4. Aufl. 1882, 374.

jetzt allgemein verlassen hat und V. 10$^{a\alpha}$, die an späterer Stelle stehende Wiederholung, ausscheidet[1]; denn für letzteres läßt sich wenigstens anführen, daß LXX den Versteil ebenfalls nicht hat. Man wäre versucht, dem entgegenzuhalten: daß LXX eine Doppelung ausgeschaltet hat, sei wahrscheinlicher, als daß der MT eine tautologische Glosse einfügte. Allein in unserem Falle ließe sich auch auf Seiten des MT ein gleichwertiger Anlaß zur Textänderung denken. Das bloße „den Brüdern" in V. 9 stand im Widerspruch mit der Traumerzählung, worin der Vater mit den Brüdern zu Josef Stellung nimmt. Das konnte leicht zu einer Glosse zunächst am Rande führen, wie sie in V. 10$^{a\beta}$ jetzt im Texte steht. Daß sich tatsächlich eine solche Änderung nahe legte, sehen wir am griechischen Texte. Nachdem hier V. 10$^{a\beta}$ einmal fehlte, fühlte man den gleichen Widerspruch und setzte dem לאחיו in V. 9 ein *τῷ πατρὶ αὐτοῦ καὶ* voraus[2]. Wir finden also, daß beide Annahmen, die LXX habe V. 10$^{a\beta}$ ausgelassen und die MT habe V. 10$^{a\beta}$ als Glosse eingefügt, sich gleichwertig begründen lassen. Wie kommt nun die Kritik dazu, sich so ziemlich einhellig dafür zu entscheiden, der MT biete hier eine Glosse mehr zum ursprünglichen Texte? Es wirkt dazu wohl ohne Zweifel hauptsächlich der Grundsatz mit, der glatter verlaufende Text sei der ursprünglichere. Dabei kann nicht übersehen werden, daß mit einem solchen Grundsatz die Kritiker ihren eigenen Standpunkt verleugnen und in die Gepflogenheiten der konservativen Exegese einlenken. Hat, wie letztere immer noch festhält, ein Schriftsteller den Text einheitlich niedergeschrieben, so ist sicher der glatter verlaufende Text der ursprünglichere, und wirklich

---

[1]) Wellhausen, J., Die Komposition das Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 3. Aufl. 1899 („eher Zusatz einer späteren Hand als jahwistisch"); Gunkel, H., Genesis, 3. Aufl., 1910, 403; Procksch, O., Die Genesis 1913, 379; Weber a. a. O. 203; Kautzsch, E., Die Heilige Schrift des Alten Testaments, 3. Aufl., 1909 z. St.; Skinner, J., A critical and exegetical commentary on Genesis 1910, 445; so wohl auch Holzinger, H., Genesis 225.

[2]) Die genannten Exegeten halten die als Einfügung erklärte griechische Lesart in V. 9$^{a\alpha}$ für ursprünglich und verbessern dementsprechend den Text. Sie müssen dann zu einer verwickelteren Textgeschichte ihre Zuflucht nehmen: eine nicht nahe liegende Weglassnng eines לאביו vor einem ולאחיו und dann wiederum ein Ausgleich der hierdurch hervorgerufenen sachlichen Differrenz durch die Glosse V. 10$^{a\beta}$.

können wir feststellen, daß in der Behandlung unserer Stelle konservative Exegeten mit den kritischen Hand in Hand gehen[1]. Aber gerade die kritische Exegese hat den Pentateuch als nicht einheitlich und nicht aus einem Guß betrachten gelehrt, und demzufolge müssen in erster Linie die Unstimmigkeiten im Text als original erscheinen und uns Führer sein, wenn wir der Komposition des Textes nachgehen.

Steht also auf der einen Seite die Vermutung dafür, daß der Schriftsteller einen glatt lesbaren Text geschrieben hat, so ist für den Anhänger eines komponierten Textes die gleiche Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit gegeben, daß die Unstimmigkeit im Text eine Textkomposition verrät. Mit Sicherheit neigt sich die Wagschale auf die letztere Seite, wenn wir nicht bei diesem Zug der Erzählung stehen bleiben. Bei einem geschlossenen Stück, wie es die Traumerzählung V. 9—11 darstellt, nützt eine einzelne Verbesserung nichts, wenn andere Schwierigkeiten daneben ungelöst bleiben. Das ist hier der Fall.

Ungelöst bleibt die Schwierigkeit, daß V. 8 die Motivierung für den Haß der Brüder abschließt und eine Traumerzählung zu demselben Zweck nicht mehr erwarten läßt: „und sie haßten ihn noch mehr wegen seiner Traumgesichte und wegen seiner Worte". Gewöhnlich[2] ist man auch hier sofort mit dem Seziermesser zur Hand und beseitigt den anstößigen Versteil als redaktionellen Zusatz, kann aber dafür keinen anderen Grund geltend machen, als daß er eben Schwierigkeiten verursacht. Abgesehen davon, daß diese Maßnahme nicht begründet werden kann, bleibt auch dann noch die weitere Schwierigkeit ungelöst, daß dieser zweite Traum auf Vater und Brüder, nicht auf die Brüder allein wirken soll. Darauf ist er angelegt und das wird auch ausdrücklich hervorgehoben. Nicht bloß dies! Die Wirkung auf den Vater

---

[1]) Vgl. Hetzenauer, M., Commentarius in librum Genesis, 1910, 522. Andere nehmen in zu wörtlicher Anlehnung an den Text eine zweimalige Erzählung des Traumes an, einmal seinen Brüdern und ein zweites Mal dem Vater und den Brüdern gegenüber; so Hoberg, G., Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt[2] 1908, 351.

[2]) So Weber, Procksch, Holzinger, Gunkel, Skinner; ebenso Sievers, E., Metrische Studien. II. Die hebräische Genesis 1904, 114f. Ball schlägt in der Regenbogenbibel eine eingreifendere Umstellung vor; so wohl auch Dillmann.

tritt mehr heraus als jene auf die Brüder. Der Vater wird zuerst genannt und er spricht die Deutung des Traumes aus, während im ersten Traum der Verfasser den Brüdern die Deutung in den Mund legt. Nur letzteres fügt sich vollkommen in den Rahmen der Erzählung ein[1]. Wenn dies über den Zielpunkt der Erzählung, die Tat der Brüder an Josef zu motivieren, hinausweist, so verrät eine unscheinbare Phrase, worauf die Fassung des zweiten Traums eigentlich zusteuert. Am Schluß heißt es: „sein Vater aber bewahrte die Sache“, und dies gewichtige Schlußwort kommt nur zu seinem Recht, wenn der Erzähler den Leser geradewegs auf Josefs Erhöhung in Ägypten hinleiten will. Sicher ist auch die Wirkung auf die Brüder zu beachten: „und es eiferten gegen ihn seine Brüder“[2]. Aber sie tritt gegenüber der erwähnten Tendenz der zweiten Traumerzählung so zurück, daß sie gerade noch als Brücke genügt, auf der eine Gedankenassoziation unseren Traum in den Erzählungsverlauf von Gen. 37 hinüberführen konnte. Verarbeitet in die Erzählung ist unser Bruchstück so wenig, daß die vorausgehenden lebhaften Affekte der Brüder: „sie haßten ihn“, „sie haßten ihn noch mehr“ hier zu einem eindruckslosen „sie wurden eifersüchtig auf ihn“ abfallen, daß der Haß der Brüder zu einem farb- und fast leidenschaftslosen Eifersüchtigsein abblaßt. Und dieses Stück mit solch abflauendem Stimmungsgehalt soll der Elohist gerade an der Stelle untergebracht haben, wo nach den einfachsten Stilregeln nur die höchste Steigerung des Konfliktes den tötlichen Haßausbruch des Folgenden vorbereiten durfte[3]!

---

[1]) Dillmann fühlte dies und versetzte deshalb die Rede der Brüder V. 8ᵃ nach V. 11ᵃ.

[2]) Man kann deshalb nicht mit Carpenter, J. E., Harford-Battersby, G., The Hexateuch to the Revised Version II, 1900, 58f. in V. 10 nur das „und seinen Brüdern“ auslassen, weil etwa Josef den Traum den Brüdern schon erzählt habe. Die eine Doppelung V. $9^{a\alpha}$ und V. $10^{a\beta}$ wird dadurch allerdings beseitigt; aber abgesehen davon, daß hierfür keine Begründung gegeben werden kann, würde angesichts der Wirkung auf die Brüder die Angabe geradezu vermißt werden, daß Josef auch den zweiten Traum seinen Brüdern erzählt habe.

[3]) Procksch a. a. O. 379 gesteht die Schwierigkeit ein, geht ihr aber nicht ernsthaft nach, wenn er meint: „Könnte man V. 9—11 vor V. 5—8 stellen, so wäre die Steigerung (V. 5—8) klarer“. Smend, R., Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht 1912, 101 weist deshalb

Für diese Bedenken hat man zum Teil eine Lösung überhaupt noch nicht versucht, zum Teil war man genötigt, für jedes einen eigenen Ausweg zu finden. Und doch drängt eine organische Lösung darauf hin, die Schwierigkeiten in einem Stück auf eine Ursache zurückzuführen und von einem Punkte aus zu klären. Angesichts dessen rückt auch die textkritische Glättung zwischen V. 9 und V. 10, welche die Literarkritiker allgemein vertreten, in eine andere Beleuchtung. Obwohl sie durch das Zeugnis der LXX auf den ersten Blick hinreichend gestützt erscheint, beseitigt sie nicht ein Hindernis, das etwa allein dem Verständnis des Vorganges im Wege steht, sondern verwischt ein Anzeichen, welches im Verein mit anderen Merkmalen den literarkritischen Zusammenhang von V. 9—11 erkennen läßt. Den Textkritiker hier zuerst an die Arbeit schicken, bedeutet nichts anderes als dort Ordnung schaffen und säubern lassen, wo der Detektiv sich ans Spurenlesen machen soll. Nichts ist auszugleichen, nichts darf weggelassen, nirgends etwas eingesetzt werden. Wo etwas auffällig erscheint und für den oberflächlichen Blick Glättung verlangt, ist nichts anderes als Spuren zu sehen, die gemeinsam zu einer einheitlichen Lösung des literarkritischen Problems führen. V. 9—11 hatte von Anfang an mit dem umgebenden Erzählungsrahmen nichts zu tun und ist so, wie der Text vorliegt, nicht als ein Motiv für den Haß der Brüder konzipiert und niedergeschrieben worden. Erst vermöge einer gewissen Gedankenassoziation ist das Stück an das vorhandene Traummotiv angehängt und notdürftig ohne tiefergreifende Umarbeitung damit verbunden worden. Daraus erklären sich die angeführten kleinsten, kleineren und größeren Unstimmigkeiten, die immer wieder den Scharfsinn der Exegeten mobil machen. Daher kommt auch die Doppelung in V. 9 und V. 10, wovon die Erörterung ausgegangen ist. V. 9 $a\beta$ verbindet den nachträglich angefügten Traum mit der ganzen Erzählung, welche die Motive für den Haß der Brüder aufzählt. Folgerichtig teilt Josef in V. 9 den Traum bloß seinen Brüdern mit. Eine Ergänzung

---

V. 11 dem Elohisten zu, während die Traumerzählung bis hierher aus J[2] stamme, beachtet aber nicht, daß auch hierdurch nur eine teilweise Lösung der Schwierigkeiten erreicht wird. Holzinger, Die Genesis 225 möchte die zu erwartende Steigerung darin finden, daß der bloßen Erhöhung über die Brüder eine Erhöhung über Vater und Brüder angefügt wird.

„seinem Vater und (seinen Brüdern)" ist nicht am Platze; eine solche würde zu allen anderen Gegengründen hinzu den Kreis der interessierten Personen anders bestimmen als im umgebenden Kontext, der nur die Brüder hereinzieht. Umsomehr entfällt jeder Anlaß, etwa unseren Traum noch weiter zu überarbeiten und in die Erzählung einzuzwängen[1]. Seine Bedeutung und Absicht ist ganz dem geraden einfachen Wortsinn zu entnehmen ohne Seitenblicke auf Richtlinien, in welche die umgebende Erzählung verweist. Das ספר אל V. 10 bleibt zwar noch eine stilistische Eigenheit[2]; immerhin wäre es noch auffälliger, wenn ein und derselbe Elohist in unmittelbarer Nachbarschaft mit der Konstruktion wechseln würde, da doch sonst das Streben nach einer gewissen typischen Erzählungsform offen zutage liegt.

Der zweite von Josefs Träumen bildet also keinen ursprünglichen Bestandteil der Erzählung von Gen. 37, sondern stammt aus einem Kontext, der sich etwa mit den Anzeichen und Vorahnungen von Josefs künftiger Größe beschäftigte. Findet sich irgendwo in der Josefsgeschichte ein solcher Zusammenhang? Nein, und damit löst sich noch eine letzte Auffälligkeit, welche die Kritiker in verschiedener Art und Weise berühren. Sie haben V. 9—11 für den Zusammenhang mit dem Vorausgehenden zurecht gemacht und mußten die Verse mit ihm der gleichen Pentateuchquelle, dem Elohisten, zuweisen. Dabei mußte man bemerken und hat man vielfach bemerkt, daß nach Gen. 35, 16ff., von den Kritikern der gleichen Quelle E zugewiesen wie 37, 9—11, die Mutter Rachel schon gestorben ist, während der zweite Traum

---

[1]) Wie weit man darin gehen kann, wenn einmal die methodischen Schranken überschritten werden, zeigt das, was schließlich Weber a. a. O. 206 aus unserem Traume machen möchte. Sievers a. a. O. 342ff. 114f. der ganz richtig die Doppelungen beibehält und als Anzeichen der Textstruktur betrachtet, legt wie Weber dem angeblichen Metrum entscheidende Bedeutung bei und weist V. 9aα, 10aα und 11 der Schicht Eδ, das Übrigbleibende Eα zu. Dabei bleiben aber die meisten der oben bezeichneten Bedenken bestehen, so weit nicht noch besondere Eingriffe vorgenommen werden wollen. Vielmehr erregt ein Metrum, welches auch glatt gestaltete Texte zu zerreißen zwingt, selbst starkes Bedenken.

[2]) Auch hier darf man nicht, wie Ball a. a. O. 95 andeuten will, mit Berufung auf den Samaritaner das gewöhnliche ל an Stelle von אל setzen; sonst zerstört man wiederum eine, wenn auch kleine Spur der literarischen Schichtung.

Josefs sie als lebend voraussetzt. Eine andere zeitliche Anordnung beseitigt hier die Schwierigkeit nicht, da ja zugleich Benjamin, bei dessen Geburt Rachel starb, zu den elf Brüdern des Josef gerechnet werden muß. Am wenigsten Mühe macht sich Holzinger (Gen. 225), wenn er auch die gestorbene Mutter mit der Bedeutung des Traumes vereinbar findet. Andere legen der Sache mehr Gewicht bei und weisen deshalb den Traum einer anderen Quelle als 35, 16ff. zu[1]. Allein eine solche Verschiebung der Quellen trägt zu sehr das Stigma der Ausfluchtshypothese an sich. Am richtigsten hat Procksch die Folgerung aus diesem Tatbestand gezogen, wenn er sagt: „Ist an Rachel gedacht, so steht die Josefsgeschichte in E noch sehr isoliert“ (a. a. O. 379). Ja, nicht die Josefsgeschichte zwar, wohl aber der zweite Traum des Josef steht sehr isoliert, wie wir gesehen haben, und weil er in keinem Zusammenhange mit der nächsten Umgebung steht, braucht es auch nicht aufzufallen, daß keine Verbindungsfäden nach Gen. 35, 16ff. führen. Nur ist im Unterschiede von Procksch nicht bloß diese eine Erscheinung von V. 9—11 darauf zurückzuführen, sondern der ganze Komplex von Auffälligkeiten, die im Vorhergehenden besprochen wurden.

So löst sich das literarkritische Problem von Gen. 37, 9—11, wenn man rein aus den gegebenen Anzeichen im Texte die Lösung anstrebt. Daß die kritischen Exegeten zu anderen Lösungsversuchen greifen, hängt davon ab, daß beim Prüfen der Stelle einige Voraussetzungen gemacht werden, die auf falsche Fährte ablenken. Man darf nicht Textkritik am unrechten Orte üben; sonst verbaut man sich den Weg, auf dem man zur Einsicht in die literarkritische Schichtung gelangt. Ebensowenig frommt es, die Literarkritik einseitig auf die Aufgabe einzustellen: wie kann man einen vorliegenden Text restlos auf die durchlaufenden Quellenschriften verteilen? Und schließlich behauptet auch in unserem Falle der MT seine relative Unberührtheit und seine Superiorität gegenüber der ausgleichenden, glättenden LXX, gar nicht zu reden von modernen Textemendationen, welche die LXX noch weit überbieten.

[1]) So Sievers a. a. O. 342 (37, 9—11 stammt aus E α, 35, 16ff. aus E δ), Smend a. a. O. 101 (V. 9 und 10 gehören zu J[2]) u. a.

צלמות.

Von

J. Hehn, Würzburg.

Manche communis opinio wird wie ein Axiom weiter tradiert, obwohl bei ihrem dunklen Ursprunge eine Nachprüfung sehr angebracht wäre. So scheint mir auch die von den Semitisten fast allgemein angenommene Meinung, die masoretische Vokalisation von צַלְמָוֶת sei unrichtig und es sei dafür eine Abstraktform צַלְמוּת[1] oder צַלְמוּת[2], oder ein Intensivplural צָלָמוֹת oder צְלָמוֹת[3] zu setzen, auf einem sehr schwachen Fundament zu stehen. Eine Untersuchung der Frage hat ergeben, daß sich gegen die überlieferte Lesung צַלְמָוֶת mit der Bedeutung „Todesschatten" nichts einwenden läßt als daß es eine ungewöhnliche Form ist. Anderseits aber hat sich gezeigt, daß die Lesung צַלְמוּת „Finsternis" eine Verschlechterung des Textes bewirkt. Nachdem allerdings selbst die Autorität eines Nöldeke[4] die suggestive Wirkung dieser vermeintlichen Verbesserung nicht zu bannen vermochte, so müßte ich natürlich um so mehr fürchten, ein Prediger in der Wüste zu sein, wenn nicht ein starkes Vertrauen auf die im Grunde sehr einfache Sachlage mich hoffen ließe, daß die Zukunft einem mißkannten Ausdruck von wirklich

---

[1]) So die gewöhnliche Annahme; wenn im Folgenden der Kürze halber צַלְמוּת genannt wird, so sind auch die anderen vorgeschlagenen Formen mitgemeint.

[2]) So vermutet J. Barth, Nominalbildung 411 A. 3.

[3]) P. Haupt, AJSL 21, 142 vgl. ZDMG 64, 704; Studien z. sem. Philologie u. Religionsgeschichte J. Wellhausen gewidmet 221.

[4]) ZAW 17, 183 ff.

poetischer Schönheit mehr Gerechtigkeit als bisher widerfahren lassen wird.

Was bei der Beurteilung der Vokalisation von צלמות zuerst in Betracht kommt, ist die Einhelligkeit der Überlieferung. LXX, Peschitta und die Targume erklären den Ausdruck, der nicht einmal als ein Wort geschrieben sein muß, übereinstimmend als „Todesschatten". Schon Nöldeke bemerkt dazu[1]: „Eigentlich sollte uns genügen, daß kein triftiger Grund zur Verwerfung dieser Tradition vorhanden ist."

Sodann ist zu beachten, daß der Ausdruck poetisch und rhetorisch ist, und sicher nur in späteren Stellen des Alten Testaments vorkommt. Denn Am. 5, 8 ist ohne Zweifel späterer Zusatz, Jes. 9, 1 gehört einem Stücke an, dessen jesajanische Herkunft auch wegen gewisser sprachlicher Eigentümlichkeiten zweifelhaft ist, sonst findet sich צלמות nur zweimal bei Jeremias, außerdem mehrfach im Buche Job und in einigen Psalmstellen. Nöldeke weist darauf hin, daß „Ps. 44, 20 sicher erst dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert angehört und daß auch Ps. 107 kaum älter ist . . . also reicht der dokumentierte Gebrauch des Ausdrucks ganz nahe an die Zeit der griechischen Übersetzer, welche ihn mit *σκιά θανάτου* wiedergeben"[2].

Sicher ist, daß צלמות wenigstens an einigen Stellen des Alten Testaments die Unterwelt bezeichnet. Ist es nun an sich wahrscheinlich, daß man ein prosaisches Wort wie צלמות „Dunkelheit", das dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des Alten Testaments fremd und der einzige Vertreter des Stammes צלם in der Bedeutung „dunkel sein" in der althebräischen Literatur wie im Nordsemitischen überhaupt ist[3], als Abstraktum oder als intensiven Plural mit einer so prägnanten Bedeutung in die poetische und rhetorische Sprache eingeführt hätte? Wenn צלם „dunkel, finster sein" ein gebräuchlicher Stamm des Hebräischen wäre, dann ließe sich eine

[1]) A. a. O. 183.

[2]) A. a. O. 184 f.

[3]) Gegen Nöldeke (a. a. O.) u. Haupt (AJSL 21, 142) bin ich mit Delitzsch u. Zimmern der Meinung, daß צֶלֶם „Bild" vom St. צלם „dunkel sein" kommt. Es bleibt aber zu erwägen, ob צֶלֶם nicht etwa Fremdwort im Hebr. ist; jedenfalls war zu der Zeit, als צלמות in der hebr. Literatur zur Anwendung kam, kein Derivat von צלם mit der Bedeutung „dunkel sein" im Gebrauch.

solche spätere[1]) Abstrakt- oder Intensivbildung begreifen, dagegen paßt ein Kunstausdruck, der aus bekannten Elementen wie צֵל + מָוֶת besteht, sehr gut für die gehobene Rede und in eine spätere Periode, wo die Jenseitsgedanken mehr hervortraten, als Bezeichnung einer Sache, für die man die direkte Benennung „Hölle", „Orkus", „Unterwelt" gerne meidet. Es handelt sich demnach hier nicht um eine leichte Änderung der masoretischen Punktation, wie es zunächst scheinen möchte, sondern um den Ersatz eines auf eine ganz klare und feste Überlieferung sich stützenden Terminus durch ein neugebildetes, aber im Hebräischen isoliertes Wort, das den Masoreten ebenso völlig unbekannt war wie den griechischen Übersetzern. Selbst wenn der überlieferte Ausdruck aus dem Rahmen der gewöhnlichen sprachlichen Formen fällt, so gibt das noch kein Recht, ihn gegen die einhellige Überlieferung durch eine unsichere Neubildung zu ersetzen. Mit demselben Recht könnte man aus עַזְמָוֶת (2 Sam. 23, 31 usw.), das die LXX durch Ἀσμωθ, Ἀζμωθ, Γαζαωθ umschreiben und das man als Parallelbildung zu צלמות aufführt, wenigstens theoretisch den Stamm עזם und ein Abstraktum עַזְמוּת ableiten. Zu bedenken ist auch, daß die jüdischen Gelehrten die Bedeutung des Ausdrucks צלמות „Dunkelheit" alsbald nach seiner Einführung in die hebräische Literatur zwar wieder vergessen, ihm aber dabei eine äußerst sinnvolle Auslegung gegeben hätten. Bei dem Übergang von צלמות zu צַלְמָוֶת würde es sich nicht, wie z. B. E. König in seinem hebräischen Wörterbuche sagt, um eine Volksetymologie handeln, sondern die Lesung צַלְמָוֶת gibt die Deutung und Überlieferung der Gelehrten und ihrer Schulen wieder. An den Stellen des Alten Testaments, wo der Ausdruck die „Unterwelt" bezeichnet, würde zudem eine Anwendung vorliegen, für die „Todesschatten" fraglos besser paßt als das allgemeine „Finsternis", bei dem eine so spezielle Bedeutung doch sehr auffallend wäre. Bei dem Kunstwort צַלְמָוֶת ist diese Anwendung ganz natürlich, dazu wird ein solches ja gebildet. Es darf auch noch darauf hingewiesen werden, daß das ו in der hebräischen Vorlage der LXX und der anderen Versionen ohne

[1]) Gegen Barths Annahme einer „alten" Abstraktform צַלְמוּת spricht vor allem das späte Auftreten des Wortes.

Zweifel geschrieben war; wäre צַלְמוּת oder ähnliches zu lesen, so wäre es doch auffällig, daß die alten Texte das Wort stets in Plenesebreibung geboten hätten, während die Inschriften die Pleneschreibung meiden und auch die älteren Bücher des Alten Testaments sie seltener als die späteren anwenden.

Grammatisch besteht gegen die Lesung צַלְמָוֶת kein Bedenken; wenn die analogen Bildungen בְּצַלְאֵל und עַזְמָוֶת nicht vorhanden wären, so wäre das lebendige Sprachgefühl der LXX und der Masoreten eine Instanz, gegen die jede grammatische Theorie zurücktreten müßte.

Hier handelt es sich zuvörderst um die Bedeutung des Ausdrucks. Gegen die Lesung צַלְמָוֶת wird als erster Grund geltend gemacht, „daß צֵל im Alten Testament sonst immer eine Wohltat ist" (Gesenius-Buhl[16] s. v.). Man könnte auch hier wieder sagen: merkwürdig, daß die gesamte alte Überlieferung den Widerspruch der Zusammenstellung nicht gefühlt hat und so zu dieser eigenartigen Deutung gekommen ist. Es ist ja wohl begreiflich, daß der Schatten dem Bewohner des dem sengenden Sonnenbrande ausgesetzten Ostlandes in höherem Grade als Wohltat erschien als dem Abendländer, allein warum sollte man deswegen die mannigfachen Eigenschaften des Schattens übersehen haben? Wie oft ist der Schatten im Alten Testament Sinnbild des Vergänglichen, des Bestandlosen und Nichtigen, besonders werden die Lebenstage des Menschen gern mit dem Schatten verglichen Ps. 102, 12; 109, 23; 144, 4; Job. 8, 9; 14, 2; 17, 7; Koh. 6, 12; 8, 13; 1. Chr. 29, 15.

Die charakteristische Eigenschaft des Schattens ist nach babylonischer wie nach hebräischer Auffassung die Dunkelheit. Das gewöhnliche Ideogramm für *ṣillu* (= hebr. צֵל) ist *giš* + *gê* (MI) = Baum + Nacht, also Baumesdunkel. *ṣalālu* „beschatten" wird mit dem Zeichen ŠUR geschrieben, das anderwärts dem Adjektiv *ṣalmu* „schwarz", „finster" und dem Verbum *adāru* „verfinstert werden" entspricht (Vgl. Delitzsch HWB 567 f.). Auch im Hebr. hat צָלַל die Bedeutung „dunkel werden" Neh. 13, 19: „als am Abend vor dem Sabbat die Tore dunkel wurden (צָלֲלוּ), ebenso sind die „Schatten der Nacht" soviel wie die Dunkelheit der Nacht Cant. 2, 17; 4, 6. Man spricht von den abendlichen Schatten Jer. 6, 4, von einem Schatten so finster wie die Nacht Jes. 16, 3.

Es erübrigt sich, hier die Frage aufzuwerfen, aus welcher Eigenschaft des Schattens die Bedeutung von צֵל = „Schutz“ hervorgegangen ist. Der schattenspendende Baum schützt den Wanderer, die Dunkelheit bedeckt ihn und was „im Schatten“ eines Gegenstandes ist, ist in dessen unmittelbarer Nähe, in seinem Bereich, in seiner Gegenwart. Die letztere sehr nahe liegende Bedeutung scheint bisher völlig übersehen worden zu sein. Wenn Lot Gen. 19, 8 sagt, daß sich die Männer nun einmal in den Schatten seines Daches begeben haben, so ist der Gedanke an den Schatten, den das Dach spendet, doch ganz verblaßt und „im Schatten“ bedeutet einfach in unmittelbarer Nähe, im Bereiche. Auf diese Weise erklärt sich auch am einfachsten der Schatten der Flügel, denen niemand einen besonders kühlen Schatten wie etwa einem dichtbelaubten Baume zuschreibt. Vielmehr die Flügel des Vogels umschließen, bedecken die Jungen und schützen sie, so daß auch hier der Schatten die Bedeutung „Schutz“ nicht aus sich, sondern durch die Flügel gewinnt. Das Dach schützt den Menschen, die Flügel die Jungen des Tieres. „Unter dem Schatten des Daches“ ist daher nichts anderes als „unter dem Dache“, „unter dem Schatten der Flügel“ soviel wie „unter den Flügeln“. Wenn Jahve die Erlösten „mit dem Schatten seiner Hand“ deckt (Jes. 51, 16), so ist das soviel wie „mit der Hand“, die er über sie hält. Wenn es von einem an der Hüfte getragenen Schwerte heißt, es befinde sich „im Schatten der Hand“ (Jes. 49, 2), so ist das natürlich dasselbe wie im (unmittelbaren) Bereiche der Hand. „Im Schatten Ägyptens“ Zuflucht suchen Jes. 30, 2 f. ist natürlich ebenso im Bereiche Ägyptens Zuflucht suchen, „im Schatten Chešbons“ im Bereiche Chešbons. Wenn es Ps. 121, 5 heißt: Jahve ist dein Hüter, Jahve dein Schatten zu deiner rechten Hand, so kommt auch hier die wohltätige Eigenschaft des Schattens nicht in Frage, sondern die unmittelbare Nähe; Jahve geht neben dir her wie dein eigener Schatten. Wenn das Volk klagt Thr. 4, 20, daß „der Gesalbte Jahves in den Gruben gefangen wurde, unter dessen Schatten es unter den Völkern zu leben gedachte“, so kann man wohl an einen schützenden Baum denken, aber klarer wird das Bild, wenn man es auf die Nähe des Gesalbten bezieht, der das in seinem Bereiche befindliche Volk schützt. Selbst Koh. 7, 12, wo es heißt, daß die Weisheit ebenso gut Schatten

gewährt wie das Geld, liegt sicher nicht der Nachdruck auf der Wirkung des Schattens an sich, sondern auf Weisheit und Geld, deren Besitz Schutz gewährt.

Man kann nach dieser Prüfung der Stellen also keineswegs sagen, „daß צֵל im Alten Testament immer eine Wohltat ist“, vielmehr ist der Schatten zuweilen an sich völlig indifferent und bedeutet an mehreren Stellen: in der Nähe, im Bereiche. Wäre es nun ganz ausgeschlossen, „Schatten des Todes“ als „Bereich“, (unmittelbare) „Nähe“ des Todes aufzufassen? Wir haben aber gesehen, daß die babylonische und die alttestamentliche Anschauung die Dunkelheit des Schattens hervorhebt und verschiedentlich von den Schatten der Nacht spricht. Daß der Tod und insbesondere die Unterwelt finster sind, ist dem Alten Testament so geläufig[1], daß Finsternis und Tod ebenso Synonyma sind wie Licht und Leben. Wie die Nacht so wirft auch der Tod seine finsteren Schatten; wie man also von den Schatten der Nacht spricht, so auch vom Schatten des Todes, das nichts anderes ist als: der finstere Tod. Ich möchte die Wortverbindung צַלְמָוֶת in Parallele setzen mit עֲפַר־מָוֶת „Todesstaub“ Ps. 22, 16. Nöldeke[2] weist auf מְהוּמַת־מָוֶת „Todesschrecken“ 1. Sam. 5, 11 als „einigermaßen ähnlich“ hin.

Als zweiten Grund, der gegen die Vokalisation צַלְמָוֶת spricht, gibt Gesenius-Buhl^{16} an, „daß das Wort nicht immer die Totenwelt bedeutet“. Allein muß es denn immer diese Bedeutung haben? Entscheidend ist, daß der Ausdruck dem Zusammenhange, in dem er auftritt, entspricht. Eine Nachprüfung der betreffenden Stellen zeigt, daß „Todesschatten“, richtig verstanden, nicht bloß durchaus einen besseren Sinn gibt, sondern daß „Dunkel“ an einigen Stellen geradezu unpassend ist.

Ich beginne mit Jer. 2, 6, wo צלמות sicher nicht die Unterwelt meint. Die Wüste wird dort „ein Land voll von Steppen und Abgründen, ein Land des Durstes und des צלמות“ genannt. Schon Schwally[3] bemerkt zur Übersetzung „Finsternis“: „Ich wüßte nicht, daß die Finsternis für die Wüste charakteristisch sei.“ Hier paßt die „Finsternis“ aber auch gar nicht in den Zusammen-

---

[1]) Vgl. Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode 60 f.

[2]) A. a. O. 183. [3]) A. a. O. 194.

hang. Es gehören in diesem Satze drei parallele Glieder zusammen: Steppen und Abgründe, Durst und צלמות, das Land, durch das niemand zieht und in dem niemand wohnt. Zum Durst gehört nicht die Finsternis, sondern der Hunger. LXX hat es deshalb auch erklärt als *ἄκαρπος*[1]. צלמות ist hier die durch Durst und Hunger drohende Nähe des Todes, in dessen Bereich sich der Wüstenwanderer befindet, der seinen düsteren Schatten bereits auf ihn fallen läßt, neben ihm durch die dürre und unfruchtbare Wüste zieht. Wie hier geht die ganze Kraft und Schönheit der Stelle bei Ps. 23, 4 durch die Übersetzung „Dunkel" verloren: „Auch wenn ich wandle in dunklem (finsterem) Tale, fürchte ich kein Unglück." Ist denn das Wandern in einem dunklen Tale etwas so Furchtbares? Der Satz ist so geradezu nichtssagend. In einem dunklen Tale kann das Wandern sehr angenehm sein. Wie ganz anders: „Wenn ich wandere im Tale des Todesschattens", d. h. da, wo der Tod über oder vor mir droht, wo sein Schatten auf mich fällt, mich schon berührt. Wenn ich selbst dann nichts fürchte, dann hat der Satz Sinn und Charakter[2].

Ebenso verhält es sich mit den anderen Stellen. Jes. 9, 1: „Das Volk, das in Finsternis wandelt, hat ein großes Licht gesehen, über den im Lande des Todesschattens Wohnenden ist ein großes Licht aufgestrahlt." Wenn wir statt „Todesschatten" „Dunkel" einsetzen, so entbehrt das zweite Glied jeder Steigerung, ist aber „Todesschatten" hier = Todesnähe, Verderben, Untergang, so ist gegen den Gedankengang nichts einzuwenden. Oder kann man von einem in Knechtschaft schmachtenden Volke nicht sagen, der Tod werfe seine finsteren Schatten auf dessen nationale

---

[1]) Vulg. *imaginem mortis*. Ich bezweifle, ob die LXX wirklich גַּלְמוּדָה gelesen hat, wie die textkritische Anmerkung in Kittels Biblia hebraica annimmt, mir scheint vielmehr, daß sie צלמות erklären wollte. LXX ist ja bei Jeremias bekanntlich sehr frei.

[2]) Wenn man wie Gunkel, Ausgewählte Psalmen[2] 62, die Worte direkt auf die Unterwelt bezieht: „ja, den furchtbarsten Weg stellt der Psalmist sich vor: müßte er auch in den Orkus gehen, in ‚die finstere Schlucht' tief unter der Erde voller Grausen und furchtbarer Gefahren, selbst dort würde er nichts Böses fürchten", so ist die Lesung צַלְמָוֶת ohne Zweifel bezeichnender als das „dunkle Tal", bei dem die Beziehung auf den Orkus nicht gerade nahe liegt und schwerlich zu beweisen sein dürfte.

Existenz? Dabei braucht es nicht einmal eigentlich auf den Aussterbeetat gesetzt zu sein. Vergleicht doch Ezechiel sein geknechtetes Volk auch einem ausgedörrten Knochenfelde[1].

Jer. 13, 16: „Ihr harret auf Licht, er aber machts zum Todesschatten und verwandelts in Wolkendunkel.“ Statt des erwarteten lebenspendenden Lichtes droht euch die Finsternis des Todes. Setzt man statt „Todesschatten“ „Dunkel“ ein, so gibts eine Tautologie. Ps. 44, 20 schildert das Martyrium der Makkabäerzeit mit den Worten: „Du hast uns zermalmt an einer Stätte von Schakalen und uns mit Todesschatten bedeckt.“ Wenn man einmal zermalmt ist, dann hat das Bedecken mit „Dunkelheit“ eigentlich keine schlimme Wirkung mehr, während das Bedecken mit „Todesschatten“ besagt: „Du hast uns zermalmt, so daß wir dem Untergange nahe kamen, des Todes Nähe schon empfanden“; also die beiden Sätze stehen im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Ps. 107, 10: „Die da saßen in Finsternis und Todesschatten, gefesselt in Elend und Eisen, führte er heraus aus Finsternis und Todesschatten und zerriß ihre Bande.“ Hier gilt das zu Jes. 9, 1 Gesagte. Während „Finsternis“ und „Dunkel“ nebeneinander außerordentlich matt sind, weist der „Todesschatten“ auf den drohenden Untergang der Gefangenen hin und bedeutet so eine wirksame Steigerung der Finsternis. Auch Job 16, 16 wird die Klage eindrucksvoller, wenn man bei dem überlieferten[2] „Todesschatten“ bleibt: „Mein Antlitz ist gerötet vom Weinen, und auf meinen Wimpern ruht Todesschatten.“ Wenn sich auf den Wimpern das Düster des Kummers und des Grams spiegelt, so ist das viel schwächer als wenn es heißt: des Todes kalte Hand greift bereits nach mir, er sitzt mir schon im Nacken, prägt

[1]) Nach Duhm (Das Buch Jesaja[3] 65) „spielt das Schattenland“, wie er צ״ übersetzt, „vielleicht auf die Unterwelt an“, während Greßmann (Ursprung d. isr.-jüd. Eschatologie 306) übersetzt: „Die da wohnen im Todesschatten“. Nach ihm beziehen sich die Worte in dem jetzigen Zusammenhange zwar auf die Lebenden, „ursprünglich aber besagt der Wortsinn, daß die Bewohner der Unterwelt die helle Sonne schauen“. J. Herrmann, OLZ 1916, 110ff. möchte, gestützt auf diese Erklärung, „einen Widerschein ägyptischen Totenglaubens“ darin sehen. Duhms Übersetzung: „Schattenland“ würde doch wohl den Gedanken an das Land der Schatten (Toten) nahe legen, „Todesschattenland“ wäre richtiger.

[2]) LXX hat bloß σκιά, während Aq. und Sym.[2] σκιὰ θανάτου bieten.

sich bereits auf meinem Gesichte aus — und das will der Dichter sagen.

Am. 5, 8 heißt es: „Der die Plejaden und den Orion schuf, der צלמות in Morgen verwandelt und den Tag zur Nacht verfinstert“ usw. Gewiß gibt hier auch die Übersetzung: „der Finsternis in Morgen verwandelt“ einen guten Sinn und der Parallelismus scheint dem einfachen „Finsternis“ günstig zu sein. Die LXX hat hier auch bloß *σκιάν*, die Vulgata *convertentem in mane tenebras*. Vielleicht darf man darin eine erleichternde Erklärung sehen, da LXX auch in der ersten Vershälfte statt der Sternnamen ganz allgemein hat: *ὁ ποιῶν πάντα καὶ μετασκευάζων*. Anderseits ist nicht zu leugnen, daß in einem Satze, in dem von den großen Werken des Schöpfers geredet wird, es entschieden mehr Kraft hat, wenn gesagt ist: der selbst die Todesnacht — die ewige und tiefste Nacht — in Morgen verwandelt. Pesch. übersetzt sinngemäß: „die todbringende Finsternis“. Job 12, 22: „er enthüllt Tiefen (tief Verborgenes) aus der Finsternis und bringt Todesschatten ans Licht“. „Dunkel“ bedeutet hier ein Herabsinken von der poetischen Höhe. Zu עֲמֻקוֹת „Tiefen“ paßt natürlich als Parallele צַלְמָוֶת besser als das einfache „Dunkel“. Daß Gott das, was im Dunkel liegt, ans Licht bringt, wäre kein besonderer Beweis seiner Allmacht, daß er aber selbst das, was in der ewigen Finsternis der Unterwelt sich birgt, was der Tod mit Nacht und Grauen bedeckt, herausbringt ans Licht, das erweckt Furcht und Staunen. Job 24, 17: „Denn ihnen insgesamt ist der Morgen Todesschatten, denn sie sind kundig der Schrecknisse des Todesschattens.“ Die Diebe usw. scheuen das Licht wie die Hölle, aber in den Schrecknissen der Finsternis, wo überall Tod und Verderben droht, fühlen sie sich heimisch. Wenn Steuernagel (bei Kautzsch) u. a. übersetzen: „tiefes Dunkel“, so zeigen sie dadurch, daß gewöhnliches Dunkel den Gedanken zu sehr abschwächt. Dagegen wird durch das Todesdunkel, das Verderben des Todes die Antithese erst recht wirksam. Job 3, 5: „Es nehme ihn (den Tag der Geburt) auf Finsternis und Todesschatten, es lagere sich auf ihn eine Wolke, es mögen ihn schrecken die Verdüsterungen des Tages.“ Der Dichter sucht hier nach Kraftausdrücken. Wozu „Finsternis“ und „Dunkel“, die doch genau dasselbe besagen? Welch schönen Klimax dagegen ergibt: „Es

nehme ihn auf Finsternis und Todesschatten“, d. h. er sinke hinab in die ewige Finsternis, „eine Wolke lagere sich auf ihn“ (so daß er begraben bleibt), (und weit weg) „mögen ihn die Verdüsterungen des Tages scheuchen“.

Daß צַלְמָוֶת ein sehr bezeichnender, poetischer Ausdruck für die Unterwelt ist, bezweifelt wohl niemand. Ps. 88, 7 (LXX 87, 6) haben LXX und Pesch. statt des masoretischen בִּמְצֹלוֹת gelesen בְּצַלְמָוֶת, *ἐν σκιᾷ θανάτου.* Ich möchte der letzteren Lesart gegenüber der Mehrzahl der Erklärer den Vorzug geben. Wie sich בור und תחתיות als lokale Bezeichnungen ergänzen, so erwartet man zu „Finsternis“ noch einen parallelen und steigernden Ausdruck; das ist natürlich nicht „Tiefe“ und „große Tiefe“ (מְצֹלוֹת), das unter dem Einflusse von בור und תחתיות entstanden zu sein scheint, sondern „Todesschatten“, wie es die LXX richtig überliefert hat. „Du hast mich in die Grube der Unterwelt gelegt, in Finsternis, in den Schatten des Todes.“ Wie sich der Klagende in den vorausgehenden Zeilen als toten Mann schildert, der den Erschlagenen gleich bereits in der Grube liegt, so steigert er hier seinen Gedanken zum äußersten: er liegt bereits im finsteren Orkus, ist schon dem Tode verfallen. In Wirklichkeit lebt er ja noch. Daß die Lesung צַלְמָוֶת gegenüber צַלְמוּת den Vorzug verdient, wenn man einmal mit LXX צלמות liest, bedarf keiner weiteren Ausführung mehr. Job 28, 3: „Ein Ende setzt er (der Mensch) der Finsternis und nach allen Enden durchforscht er das Gestein der Dunkelheit und des Todesschattens.“ Der Dichter will sagen: Bis in die Tiefen der Unterwelt, wo der Tod nahe ist und durch die Gefahren seine Schatten wirft, dringt der forschende Menschengeist vor. Das ist ohne Zweifel poetischer als „das Gestein der Finsternis und des Tiefdunkels“ (Steuernagel bei Kautzsch) oder „das Gestein des Dunkels und Grauens“ Budde, Das Buch Hiob). Nein, selbst vor der Höllennacht scheut der Mensch nicht zurück. Job 34, 22: „Es gibt keine Finsternis und keinen Todesschatten, daß sich darin die Übeltäter verbergen könnten“. „Keine Finsternis und kein Dunkel“ (Frd. Delitzsch, Das Buch Hiob) ist wohl möglich, aber es fehlt die Steigerung, die erzielt wird, wenn es heißt: auch die Todesnacht, die ewige Finsternis verbirgt die Übeltäter nicht. Job 38, 17 wird durch צַלְמָוֶת in der zweiten Vershälfte das מָוֶת der ersten erklärt und

die Lesung צַלְמוּת „Dunkel" erscheint geradezu unmöglich. „Haben sich dir die Tore des Todes aufgetan und schautest du die Tore des Todesschattens?" LXX haben hier צלמות durch Ἅιδης übersetzt und erklärt. „Schautest du die Tore des Dunkels" — „dunkle Tore" bringt in der Tat nicht zum Ausdruck, was der Dichter sagen will. Job 10, 21 f.: „Bevor ich hingehe ohne Wiederkehr, in das Land der Finsternis und des Todesschattens[1], in das Land des Tiefdunkels [ ][2], des Todesschattens und der Unordnung, und ward's hell — ist's wie Finsternis." Ich füge diese beiden textlich schlecht überlieferten Verse hier bloß der Vollständigkeit halber an; durch die Änderung des צַלְמָוֶת in צַלְמוּת wird der Text ebensowenig wie der Sinn verbessert, sondern gerade dann wird der Vers voll „ermüdender Tautologien". Wenn wir aber bei צַלְמָוֶת bleiben, ist er als „der volle Ausklang der düsteren Stimmung dichterisch schön und wohlberechnet" (Budde, Das Buch Hiob z. St.).

Nachtrag. Zu S. 83: Auch die Babylonier betrachteten den Schatten nicht lediglich als Wohltat, obwohl *ṣillu* „Schatten" und „Schutz" bedeutet, sondern sie fürchteten seine Dunkelheit. Vgl. B. Meißner, Assyriologische Forschungen S. 11 f. (AOTU I), wo darauf hingewiesen wird, daß sich „im allgemeinen der Babylonier vor dem dunklen, schattigen, mit dichtem Gestrüpp bewachsenen Walde fürchtet". Der Schatten eines einzelnen Baumes ist angenehm, „aber der Schatten ganzer Wälder wirkt beängstigend. Darum wird ein Dämonenantlitz direkt mit dichtem Waldesschatten gleichgesetzt (IV R 22, 13 a). Die Abneigung gegen die Wälder ist deshalb allgemein. ‚Auf dem Boden unter ihnen ist Schatten ausgebreitet, so daß der Wanderer den Strahl der Sonne nicht sehen kann' (Sargon, 8[me] camp. 15 f.)".

Zu S. 84. Für „Schatten" = „unmittelbare Nähe", „Bereich" werde ich von meinem Kollegen M. Streck auf einen Satz aus der islamischen Tradition aufmerksam gemacht (Buḫari, Buch Dschihad K. 22, Bd. II, 101 der arabischen Ausgabe), den der Prophet ausgesprochen haben soll: „Wisset, daß das Paradies unter dem Schatten des Schwertes steht", d. h. es ist dem nahe, der auf dem Schlachtfelde kämpft. Das tert. comp. ist natürlich nicht die wohltätige oder schützende Eigenschaft des Schattens, sondern die unmittelbare Nähe. Beachte übrigens, daß arab. ظَلَّ in der IV. Form nicht bloß „schattig sein" sondern auch „nahe sein" bedeutet.

---

[1]) LXX umschreibend: γνοφεράν. V. 22 hat LXX ganz frei wiedergegeben.

[2]) כְּמוֹ אֹפֶל ist zu streichen, ev. auch צַלְמָוֶת.

Als Wen-Amon vor dem Fürsten von Byblos stand, „da fiel", wie er erzählt, „der Schatten seines Sonnenschirmes auf mich und Pa(n)-Amon, einer von seinen Dienern, stellte sich zwischen den Fürsten und mich, indem er sagte: Der Schatten Pharaos, deines Herrn falle auf dich! Aber der Fürst war zornig auf ihn und sagte zu ihm: Du, laß ihn." Maspéro Les contes populaires de l'Égypte ancienne, 3. ed. p. 198 n. 3, glaubt, es liege hier eine Anspielung auf die im Orient geläufige Idee vor, daß jede Person, auf die der Schatten eines mächtigen Wesens fällt, unter dem Schutze und der Autorität dieses Wesens stehe. Pa(n)-Amon hätte also sagen wollen, daß Wen-Amon unter dem Schutze und unter der Autorität des Fürsten von Byblos stehe. W. M. Müller sieht in dem Verhalten des Ägypters einen argen Bruch der Etikette. In den Schatten des Fürsten durfte Wen-Amon nicht kommen, weil er ihm dadurch zu nahe war, also haben wir auch hier ein deutliches Beispiel, daß das Wandeln im Schatten eines Menschen die unmittelbare Nähe bezeichnet. Das stimmt zu Maspéros und zu W. M. Müllers Erklärung.

Beachte übrigens zu dieser Szene, daß in dem Amarnabriefe Kn. 106, 38 aus Gebal (Byblos) die bisher unerklärte Würde eines *muṣallil šarri* eines „Beschatters" (Schirmträgers?) des Königs erwähnt wird.

Voraussetzungen und Entwicklungsphasen in den Berichten über David.

Von

Carl Niebuhr.

Bisweilen gelangt man gegenüber der neueren Literatur zum Alten Testament doch zu dem Eindruck, als bewege sie sich in schon bedenklich werdender Entfernung von gewissen Hauptfragen, die einstmals den Anstoß zur wissenschaftlichen Kritik gaben, aber noch immer nicht befriedigend gelöst sind. Der Landesname Palästina, dem Ursprunge nach klar genug, ist z. B. eine historische Merkwürdigkeit, die eigentlich stets den Blick auf die Zeugnisse seiner Fortführung hätte lenken sollen. Und doch wurde er in A. Socins sonst so inhaltreichem „Baedeker" von 1873 nicht einmal für den Laien hergeleitet, geschweige denn verfolgt. Die Vertieftheit des Bewußtseins in lauter feinere Verzweigungen des Gegenstandes hatte also das Gefühl für das Dasein der Frage mattgesetzt, die von dem Buchtitel „Palästina" doch zu allererst aufgeworfen wurde. In der Tat bedarf jede Wissenschaft eines andauernden Abklopfens ihrer Voraussetzungen; mit der Einrede, dies und jenes wisse ja jedes Kind, haben sich ganze Jahrhunderte, deren Arbeit im übrigen nicht gering war, gegebenenfalls selber auf einen kindlichen Standpunkt festgelegt.

Die außerordentliche Nachhallsfrist des noch heute im Orient angewendeten archaischen Landesnamens — sie übertrifft die wirkliche Philistäerzeit Südkanaans jetzt etwa um das Siebenfache — sollte nach analogen Vorkommnissen den Schluß rechtfertigen, daß mindestens an der Schephelaküste sehr lange eine einhellige Überlieferung bestand, die der alten philistäischen Periode große Dinge zuschrieb. Man muß sich ihrer mit ver-

mutlich übertreibendem Stolze erinnert, wohl gar ihrer Wiederkehr getröstet haben; es liegt da nicht fern, an unsere alten Germanen zu denken, obgleich die darunter gemeinten Stämme jenseit der Römergrenzen sich wahrscheinlich als Sueven gefühlt und die von Rom adoptierte Bezeichnung verschmäht haben.

Liest man die von den Philistäern als reale politische und ethnische Erscheinung Notiz nehmenden Bücher des Alten Testaments daraufhin durch, so wird evident, daß diese Tradition am Aufkommen und der Pflege des Landesnamens Palästina hervorragend unschuldig gewesen ist. Die Gründe schon der älteren und für uns ältesten Erzählerschichten zu solcher prinzipiellen Abneigung gegen ein vormaliges Herrenvolk sind zu zahlreich und im Wesen zu begreiflich, als daß sich hier etwas einwenden ließe. Je geschlossener aber die biblische Auffassung hintritt, desto schärfer wird gewissermaßen ihr Schlagschatten, und bei unbefangener Erwägung, bei fortschreitender Aneinanderfügung der israelitischen Berichte und Hindeutungen gelangt man bald zu der vergleichsweise starken Gewißheit, es mit einer Opposition aus guter Überzeugung gegen die historische Wirklichkeit zu tun zu haben. Wenn aber diese Wirklichkeit ihre Anhänger und literarische Vertretung besaß, die, bis auf leise Spuren verschollen, dennoch früher und weiter hinaus gehört wurde als die israelitisch-jüdische, dann wäre das Problem der uns immerhin erst spät begegnenden Begriffsbildung „Palästina" nicht mehr verfänglich.

In hier gebotener äußerster Kürze nachskizziert ist die alttestamentliche Basis der Beziehungen israelitischer Geschichte zu den Philistäern etwa folgende:

Die Angaben in Ri 1 kennen noch keine Philistäer; erst Ri 3, 3 glossiert sie hinzu, aber der 3, 5 wieder beginnende Text von 2, 23 her nimmt sie nicht mit. Šamgars Philistäertat 3, 31 wird durch 5, 6 negiert[1]. Dagegen sind Ri 13—16 auf einer Zeitstimmung auferbaut, neben deren innerer Wucht die fromme Einleitung Kap. 13 kläglich abfällt. Wahrscheinlich ist die eigentliche Simsoniade ein Bereicherungsversuch des schon dünn ge-

[1]) Möglich erscheint allerdings auch die Auffassung, daß die offenbar unterdrückte nähere Schilderung von Šamgars Heldenschaft mit der Simsongeschichte allzu sehr parallel ging und eben deshalb wegfiel, — weder zum Schaden des historischen noch des chronologischen Fadens.

wordenen Richterzeitlegendariums durch kanaanäisches Gut, das in der Komposition zu verstecken mißlang bzw. ganz oberflächlich geschah. Die Sage ist gewiß noch in sehr geschlossener Form und so stark verbreitet gewesen, daß sich gegen Simsons heidnisches Nasiräat, philistäisches Konnubium u. s. f. kein Mittel darbieten wollte. Erst 1. Sam. 4, 1 b ff., in außerordentlich schlechtem Zustande, hat einmal die früheste Unterwerfung Israels durch die Philistäer erzählt, und zwar mit ergreifenden, von nationalem Kummer diktierten Zügen. Unter dem Enkel des Richters Eli, Ikabod, scheint die letzte Widerstandsregung erstickt worden zu sein. Es ergibt sich, daß Beth-Šean ein wichtiger Stützpunkt der Fremdherrschaft geworden war, was ebenso für ihre Ausdehnung und Kraft spricht wie das Verhalten Samuels (1. Sam. 7 Dublette von 4 mit freien Zutaten) gegen die neuen Unabhängigkeitsbestrebungen. Will man die Frage nach Samuels Person nicht überhaupt offen lassen, so würde er nur als Vertrauensmann der Philistäer möglich sein. Sauls Königtum, von ihnen gleich im Entstehen beargwohnt oder schon bekämpft, war wohl eine Begleiterscheinung von Verlusten, die den Philistäern neuerdings außerhalb Israels begegnet sein mochten; Edom (1. Sam. 14, 47 lies ארם) scheint Saul zu begünstigen. Die fortwährenden Kraftanstrengungen der bisherigen Gewalthaber wollen nicht mehr zureichen, — man ist versucht, an die Agonie der Kreuzfahrerstaaten zu denken[2]. Nach einer Reihe von Niederlagen raffen

[2]) Eine gewisse Ähnlichkeit der Existenzbedingungen wäre ohnehin gegeben, denn die Ausbreitung der Philistäerherrschaft beruhte notwendig auf weiterem Zuschub über See. Dieser wird unwillkommen, sobald der Besitz nicht mehr dehnungsfähig oder dauernd verringert ist, kann sogar stören, wenn im Festlande friedliche Konsolidation angestrebt wird. Die Kreuzfahrer, ebenfalls eine lockere Herrenschicht, sahen größere Pilgerheere immer weniger gern landen. Selbst die Sonderbündnisse zwischen Kreuzfahrerstaaten und islamischen Nachbarn zu Eroberungszwecken finden nicht nur in Davids ersten Beziehungen zu den Philistäern ihr Gegenstück, sondern auch in ihrer späteren politischen Umkehrung. Ittai von Gath 2. Sam. 15, 18—22 (dazu Kap. 18, 2 u. 5) ist ursprünglichen Sinnes der Nachfolger des Akiš gewesen (LXX zu Kap. 15, 22), und bei Absaloms Aufstand Davids niederer Verbündeter. Die legendarische Unterhaltung zwischen David und Ittai will, wie noch jetzt zu ersehen, den Umschwung in Davids Verhältnis seit 1. Sam. 29 anschaulich machen, darum muß jetzt der Gathit genau so loyal reden wie vordem David (a. a. O. V. 6—10). Die Gefahr einer Wieder-

sie sich indessen nochmals auf, vielleicht während einer gewissen Isolierung des Reiches Sauls, und gewinnen durch die Gilboaschlacht die Jordangrenze zurück. Allein der Erfolg war glänzender als seinem Wesen dann entsprach; die weitere Bekämpfung der bald wieder vordringenden Nordisraeliten wurde David überlassen. 2. Sam. 5, 17 entscheidet dafür, daß nicht die Wegnahme Jerusalems den Bruch der bisher Verbündeten herbeiführte, sondern die Vereinigung Israels mit Juda-Kaleb. Leider haben wir außer der kargen Notiz 2. Sam. 8, 1 nur Bruchstücke, vorwiegend aus der Davidischen Heldensage, darüber, denen ein Zusammenhang der Geschehnisse erst abzugewinnen ist. Noch vor Absaloms Empörung aber war es mit der früheren Bedeutung Philistäas vorbei, möglicherweise durch noch andere Vorgänge besiegelt. Salomo als traditioneller Friedenskönig ist sogar mit Hiram von Tyrus irgendwie in Güte einig geworden, während doch der Erzählungsverlauf von 1. Kgg. 9, 10—14 einen Konflikt motiviert. Da läßt sich annehmen, daß (11, 1) die Herkunftsaufzählung fremder Weiber Salomos einer nun untergegangenen Liste seiner Kriege bzw. Friedenschlüsse, die solchen Zuwachs zu bringen pflegten, entsprochen haben wird. Hier fehlte ursprünglich auch die Tochter des Pharao als Gewinn eines freundschaftlichen Abkommens, und von philistäischen Weibern ist nichts vermerkt. Für Israel, das selbst unter Salomo nirgends das Mittelmeer berührt, wird es nach David keiner Kämpfe im Südwesten mehr bedurft haben, und die Stelle 1. Kgg. 2, 39—41 legt ähnliches nahe, leidet jedoch zugleich an einem bedenklichen Anachronismus (1. Kgg. 5, 1 vollends spät, vgl. V. 4 darauf). — Recht zweifelhaft ist, ob die zweimalige Belagerung der Feste „Gibbethon der Philistäer“ (1. Kgg. 15, 27 und 16, 16; die weitgehende Identität der jeweiligen Voraussetzungen scheint neuere Exegeten nicht zu stören) wirklich noch mit Philistäern als Gegnern zu rechnen erlaubt[1]. Der Ort kann auch seinen unterscheidenden Zusatz

aufnahme des philistäischen Vordringens gilt also für endgültig abgetan; die philistäischen Söldner stehen 1. Sam. 15, 18 neben den Gathitern. Der folgende Vers ist verdorben, jedoch die Warnung noch erhalten, Ittai möge sich nicht heimatlos machen.

[1]) Noch zweimal läßt die Chronik (2. Chr. 21, 16f. und 28, 18) Philistäer in Juda einbrechen, beim zweiten Male anscheinend für sich allein und mit größerem Erfolge. Endlich besiegt 2. Kgg. 18, 8 Hiskia die alten

schon in dem Sinne geführt haben wie die „Stadt Davids" oder wie die Nebenbezeichnungen der verschiedenen Kadeš späterhin.

Der Nachruhm, den König David hinterließ, hat sich gewiß über die Grenzen seines Reiches hinauserstreckt, und sein Name mag in Syrien noch geraume Zeit so volkstümlich gewesen sein wie der manches anderen glücklichen Kriegers zuvor und hernach. Gebieten von natürlichem Kantonalcharakter ist die Neigung eigentümlich, historische Bezirksgrößen möglichst genau über ihr Areal zu verteilen, wie noch bei der Schweiz, in Norwegen, Schottland, Armenien usf. zu beobachten. Nun aber lehnte das Reich Israel Davids Andenken mit innerer Notwendigkeit ab, und das ziemlich gedrückt fortvegetierende Juda war kein glänzender Beweis mehr für die Werke und Taten seines Begründers. Wohl aber bot die sehr lebendige Erinnerung an das Wesen und Walten der längst verflossenen Philistäer Anknüpfung dar an ihre Hauptwidersacher und zuletzt Besieger, unter denen David jedenfalls eine ganz hervorragende Rolle gespielt hat. Die judäische Geschichtschreibung wußte selbstverständlich immer davon und zeugte dafür, allein das geschah zunächst nicht herzlicher und geschickter als bei den anderen Königen. Wir haben auch bei David noch das Schema, das ihn, seine Familie, seine Großbeamten und Kriege herzählend vorführt; es ist etwas mehr, als bei Saul übrig blieb, aber dürr genug neben den entsprechenden Daten für Salomo, die schon ein Stück Verwaltungsliste bringen, die freilich wiederum die Ausbreitung seiner Deszendenz vermissen lassen. Die summarischen Daten, also das schematische Zeugnis über Davids Regierung, sind

---

Feinde nochmals — ein Begebnis, dessen Zusammenhang uns Sanheribs Inschriften erst klargemacht haben, die aber keine Philistäer mehr kennen. Eine Hartnäckigkeit im Bestehen auf dem historischen Namen, wie sie an den drei Stellen ersichtlich wird, stimmt zu den vorhin angestellten Beobachtungen; in Juda nahm man diese späte Anknüpfung namentlich bei erneuter feindlicher Berührung mit jenen Städten jedesmal hin, durch eigne Erinnerungen dazu ermutigt. Aus diesem Sachverhalt wären denn auch sämtliche Erwähnungen der Philistäer in den Prophetenbüchern des Kanons zu würdigen, selbst die bei Amos 1, 6—8, wo übrigens angedeutet wird, daß der Anspruch auf den Philistäernamen bereits schwach war. Heißen doch auch die Babylonier noch lange bei ihren Gegnern die Kassiten. Amos 9, 7ff. ist tröstende Zubuße von später Hand, daher u. a. V. 12 an 1, 8 gelehnt.

folgendermaßen zu ordnen: 2. Sam. 5, 4, 5 (2, 11), 3, 2—5, 3, 1, 5, 1a, 3b, c (בחברון לי יה' Nacharbeit), 14—16, 8, 15—18, 8, 1—6a, 14a, c, 1. Kgg. 2, 10. An diese Stelle des Abschlusses gehörte vermutlich einmal noch die Liste 2. Sam. 20, 23—26; daß sie für die Zeit von Davids Ausgang gelten soll, ist ohnehin außer Zweifel. Aus solcher starken Verstreuung der Glieder eines immer vorweg zugeschnittenen Bildes läßt sich allein schon ersehen, wie lebhaft der Erzählungseifer nochmals gewaltet hat. Die Bürgerkriege fehlten dem Schema ebenso wie alle Einzelheiten über Davids Beziehungen zu Saul und dessen Nachkommen; es genügte hierfür der kurze Vermerk, daß David gewann, was Sauls Haus verlor, und daß Israel endlich zu dem Sieger übertrat. Berechtigt erscheint der Zweifel (z. B. bei Budde, B. B. Samuel) ob die Moabiter 2. Sam. 8, 2 nicht etwa statt der dort fehlenden Ammoniter hereingezogen wurden. Gute Beziehungen Davids zu Moab von altersher sind durch 1. Sam. 22, 3 f. ziemlich unverdächtig bezeugt, und das Dasein des Buches Ruth beweist eine später noch notwendige Bewertung dieser Aussage. Überdies wurde mit den Kriegen Davids im Nordosten und gegen Edom Moabs Sache wohl eher gefördert[1].

Wie alt der Abfassung nach das Datenschema von Davids Regierung sein mag, können wir nicht wissen; die Auswahl des Mitgeteilten schlösse vielleicht Salomos Zeit noch aus, aber schon nicht mehr die des Rehabeam. Sicher ist nur, daß für alle späteren Mitteilungen aus dem Reiche Juda ein solches Datenschema der betreffenden Königsherrschaft als Faden gedient hat, den die Chronik mehrfach besser zu bewahren strebt als der heutige Königsbüchertext. Nicht unerwähnt bleiben soll die Möglichkeit, daß erst mit König Joas von Juda die Sorgfalt gerade in genealogischen Dingen zur Einführung kam, weil seine Davidische Abkunft, wie 2. Kgg. 11 immerhin durchblicken läßt[2], doch einigen

[1]) Vgl. die Darstellung 1. Chr. 19 u. 20, 1—3, wo zuerst vor dem moabitischen Medeba mit den Ammonitern und deren Verbündeten gekämpft wird.

[2]) Die gleiche Summe von 40 Regierungsjahren bei David und Joas wird noch dadurch nüanziert, daß Joas beim Antritt die sieben Jahre der Hebronzeit Davids als Lebensalter zählt, wofür Carl Niebuhr, Die Chronologie, Leipzig 1896, S. 33 zu vergleichen. Auch wird wieder Baugeld und Ausstattung für den Tempel in einem ganz ähnlichen Abstande von der Aus-

Zweifeln Raum ließ. Im Nordreich wird man sie kaum unterdrückt haben. Es wäre nicht der einzige Fall, daß unbequeme Einwendungen alsbald für die schleunige Pflege einer affirmativen Geschichtskunde Anlaß boten.

Um aber die Traditionsschübe inhaltlich fester im Auge zu behalten, die uns Davids Gestalt verlebendigt haben und ihn zuletzt hier als den Heldenkönig eines Heldenkreises, dort als frommen Psalmdichter[1] gleichsam auf zwei abgesonderte Gipfel erhoben, muß die bereits reichlich geleistete Einzelarbeit der Forscher am Bibeltext lediglich zur Voraussetzung genommen werden. Denn einen anderen Weg dürfte es kaum noch geben, soll der Stoff nicht in Unübersichtlichkeit versinken. Nur in aller Kürze ist daher auch den so stark fühlbaren nordisraelitischen Einflüssen die stellenweis deutlich gebotene Aufmerksamkeit zu schenken. Daß die Geschichte der Sauliden nicht bis auf Spuren unterdrückt werden konnte — man vgl. z. B., was den ganz dramatischen Anfängen von Omris Herrschaft begegnete — sondern daß die Berichtsform der Gegenlegende vielmehr relativ üppig ausgestaltet werden mußte, verdanken wir zweifellos erst der Opposition von drüben. Wenn Israels Einigung von Dan bis Beeršeba eine Episode gewesen war, so hatten die Gründe dafür im Wesen des Davidischen Herrschaftsprinzips gelegen, das sich nicht ändern ließ

führung gesammelt wie in der jetzigen Davidsgeschichte — was bei genauerer Verfolgung der Wurzel dieser Idee sogar die Vermutung ermöglicht, daß Joas' Herkunft noch während des Exils einen strittigen Punkt bildete. Der aramäische Feind aber kommt 2. Kgg. 12, 17 von Gath her, wie zu Davids Zeit, eine trotz der Niederwerfung Israels durch diese Macht nicht sehr einfache Entwicklung. Und bei Einsetzung des plötzlich auftauchenden Königssprossen Joas werden Davids Rüstungen an seine Verteidiger ausgegeben: selbst die Krethi scheinen wiederzukehren. Alles das schmeckt nach Legitimierungsdrang. In formaler Hinsicht könnte noch ein Indizium darin gesehen werden, daß bei den Begräbnisnotizen des 2. B. Kgg. für Joas, Amazjah und Uzziah hinter בעִ׳ דוד der Zusatz אבי׳ ausbleibt. Jotam hat ihn wieder, aber er ist nach dieser Quelle auch der letzte Regent gewesen, dessen Überreste dort ihre Stätte fanden. Nebenbei bemerkt beweist die Freiheit, womit die Chronik den judäischen Königen jeweils andere Grabesplätze sozusagen nach Verdiensten gibt, daß die babylonische Zerstörung Jerusalems doch durchgreifend gewesen ist.

[1]) Von diesem dichterischen Ausklang wird in vorliegender Betrachtung abgesehen und nur auf die Haltung noch der Chronik dazu aufmerksam gemacht.

und allein schon durch später einreißende Mängel der Handhabung zerschellte. Mit der Trennung wurden die tragischen Schicksale Sauls und seiner Familie aus dem Volksmunde in die Geschichtsschreibung des Nordreiches übergeführt, gewiß nicht ohne Zeitschwankungen in der Einzelauffassung und Betonung. Nur als Befreier vom Philistäerjoch ließ David sich, dank auch der außerisraelitischen Überlieferung, nicht entthronen, — eine bald so selbstverständliche Voraussetzung beim Umgang mit seiner Geschichte, daß vermöge der polemischen Absicht unserer B. B. Sam. gerade diese Hauptsache schlecht wegkam. Wäre hierauf neuerdings das nötige Gewicht gelegt worden, dann würde freilich die Entstehungsweise der Samuelisbücher etwas anders betrachtet worden sein. Aber wie immer man die Gesichtspunkte gruppieren mag: es verdient geradezu Bewunderung, mit welcher klugen Taktik Davids natürliches Wohlwollen in die entschlossen hereingenommenen Gegnerversionen gleich einem ausgiebigen Farbstoffe verrührt worden ist, — ein Wohlwollen, das leider in seinen guten Wirkungen durch Jahves Ratschluß wider Saul und die Verwicklungen daraufhin zweckmäßig geschwächt erscheint. Zuweilen entsteht sogar die allerdings immer weislich vermiedene Gefahr, daß Joab unversehens zu Jahves rechter Hand werde. Wie intensiv aber die mit solchen und anderen Auskünften zu bekämpfende Abneigung gewesen sein muß, wird durch die Notwendigkeit erwiesen, sich selbst mit der Bathšebageschichte zu befassen, die ursprünglich wohl nur Salomos Abkunft zuleibe ging. Hier und in analogen äußersten Fällen muß Jahve auch den Freund strafen[1], um die res judicata herzustellen. Der Norden

[1]) Diese Rechtfertigungsweise greift zuletzt auch einmal auf Sauls Geschlecht über. Klostermann erkannte die Zusammengehörigkeit von 2. Sam. 21, 1–14 mit 9, 1—13, nur daß der Anfang dieser Galgengeschichte längere Zeit ganz fehlte, weil es zu Davids persönlichen Prärogativen gehörte, von Jahve in erträgliche Strafen genommen zu werden. Wirkt doch die Einführung des göttlichen Zornes wegen der ohnmächtigen Sauliden nicht gerade original; übrigens scheint einmal die Absicht bestanden zu haben, das Strafgericht mit der Niederwerfung Šebas in Verbindung zu bringen, was vielleicht kein Irrtum war. Der Vernichtungsakt wird erst durch seinen gleißnerischen Fortsetzungsbericht für den Altertumskundigen unappetitlich. Damals hat aber der „Bann“ gegen depossedierte Fürstengeschlechter dem betreffenden Lande in der Regel viel blutiges Elend erspart. Unser geschultes

erblickte diese hingegen nicht in so strittig bleibenden Nebenvorgängen, sondern im Gesamterfolge: der Abkehr des eigentlichen Israel von Davids Geschlecht.

Unabhängig von den Motiven ihrer Bearbeitung sind jedoch die Daviderzählungen verbliebener Gestalt (von dem vorhin behandelten Schema abgesehen) schon wieder ein literarisches Überlieferungsgut für sich, auf Grund von stärker bewahrten oder bereits abgeblaßten geschichtlichen Vorgängen. Hierzu haben uns die Einsicht und der Fleiß moderner Exegese den Boden geschaffen, der nicht zu entbehren ist. Die Erkenntnis jedoch, daß von der Stellenkritik aus und gleichzeitig mit ihr unsere innerliche Disposition für die Verfolgung eines umfassenden Themas empfindlich herabgedrückt wird, ist längst vorbereitet. Wenn nicht durch das Eingeständnis selbst, dann durch die immer wieder überraschende Ähnlichkeit des tatsächlichen Verlaufs einer sich dezentralisierenden Bemühung.

Ehe noch in Israel-Kanaan von David als einer Erhabenheit der Landesgeschichte die Rede aufkam, d. h. nach Verjährung der persönlichen und Dämpfung der partikularen Antipathien gegen ihn als den Zwingherrn, müssen die Philistäer schon der Wohltat des historischen Blendlichts teilhaftig geworden sein. Die Tendenz im Alten Testament ist zwar durchaus und mit Überzeugung dagegen, hat sich aber von den Quellen nicht ganz emanzipieren gekonnt. Hochmütige, auf gewaltige Kriegsfertigkeit trotzende Recken, durchstreifen die Philistäer zur Zeit ihrer Obmacht in kleinen Scharen die Gebirge und Ebenen des Binnenlandes und halten sowohl durch Verwegenheit wie durch bloßen Schrecken die

---

Mitleid hingegen klammert sich an das Exzellierende, schwindet aber sogleich mit der etwa umsichgreifenden Ausbreitung des Leidens. — Und da es sich bei Erwähnung dieses Berichts sehr ernstlich um Davids Charakterbild handelt, muß man zugestehen, daß ihm die Kompositionsweise und namentlich die Durcharbeitungen seiner Biographie über Gebühr abträglich werden. Der Held Israels hat sich fast noch mehr gegen unredliche Anhänger als gegen offene Feinde zu behaupten, aber er war nicht jener Heuchler, der für seine Handlungen immer ungern einstehen will und ihre Folgen mit der Unverantwortlichkeit Jahves deckt, — die noch gesunde Kritik solcher Auskünfte befindet sich 1. Kgg. 29, 19 ff. Jenseits aller Naivität liegt schon die Einfügung des Dankpsalms 1. Sam. 22 und der folgenden „letzten Worte“. Als der Geist solcher Anhimmlungen später nach Rom übergriff, ward die Welt bald inne, was es damit auf sich hatte.

Städte und Stämme weithin in zitternder Willfährigkeit. Die Erinnerung an dieses eigentümlich demütigende Verhältnis blieb noch in späten Tagen rege, vgl. Ri. 15, 9ff. und das bewegte Bild 1. Sam. 13, 6, 7, 16ff. So konnte es nicht fehlen, daß ein einzelner Philistäer, der sich hervortat, dann zum Riesen gedieh; Goliat steht als solcher nicht allein da. Israel sucht vor ihnen passende Zuflucht in Höhlen, Klüften und Verhauen. 2. Sam. 21, 15—22 erwähnt überhaupt nur Riesen als namhafte Feinde, die dem betr. Erzähler schon zur besonderen Gens geworden sind. Der Name des Riesentales unterhalb Jerusalem (Jos. 15, 8) wird 1. Sam. 5, 18 und 22 deutlich auf die Philistäer zurückgeführt. Auch David führt gleichsam als Zwergenkönig am Rande der Gebirge Judas ein saures Dasein von Versteck zu Versteck; an die Stelle der schnaubenden Philistäerriesen ist jedoch nachmals Saul getreten. Seltsamerweise hat die Legende von Sauls Streifereien um Davids willen auf ein Requisit aus den Sagen, die sie benutzte und verdrängte, nicht verzichten mögen. Der „Weberbaum“, die lange Lanze der Philistäer, ist in Sauls persönliche Ausstattung übergegangen und verläßt ihn nirgends mehr, worüber sich Bernh. Stade schon vor Jahren billig verwunderte.

Auch die Versionen aus den Städten der Schephela, die auf dem philistäischen Standpunkt verrharrten, gingen an David nicht vorbei. Das erste Samuelisbuch bewahrt zwei Bruchstücke daraus (21, 11ff. und 29, 1—11), die beide durch Hereinziehung des Liedfragments über Sauls Tausende und Davids Zehntausende zur Erträglichkeit herabgestimmt werden sollen. Beim zweiten Falle geschah noch ein Übriges, indem David durch Votum der Philistäerfürsten aus eben dem Heere entfernt wird, das dann Saul endgültig niederwarf. Die ursprüngliche Meinung ist aber unschwer zu erraten: David hat sich an Akiš, den garnicht übel gemalten Oberkönig des philistäischen Bundes, ergeben müssen und dabei Wahnsinn vorgeschützt, worüber Akiš eine Bemerkung von angemessenem Humor macht. Allein die heilige Raserei steht dort in Ehren, wie jetzt aus dem Pap. Golénischew (Mitt. d. Vorderasiat. Gesellschaft 1900, S. 17 und 42) zu ersehen[1], und

[1]) 1. Sam. 10, 10—12 gerät auch Saul unter die Besessenen; es scheint sich um das Gegenstück eines Pedanten zu handeln, der das Wort „Saul unter den Propheten“ einer Herleitung aussetzt, die der natürliche Sinn

so entschlüpfte David der drohenden Vergeltung für seine Raubfahrten, — diesmal eine Probe fremder Tendenzarbeit. Aus 1. Sam. 27 und 28, 1—2, wo wir einen im Kern judäischen Bericht unter Anlehnung an Elemente kanaanitischer Philistäersagen finden, erhellt indessen, daß ein Abkommen bestand, wonach David mit seinem Schwarm die Wacht an der stets gefährdeten Südgrenze des Philistäergebietes verstärken mußte. Und beim Untergange Sauls, wozu alle Macht der Gegner versammelt wurde, hat David ebenfalls im Felde gestanden. Mehr kann das Alte Testament nicht zugeben. Lieber macht es also von der mythologischen Vorstellung Gebrauch, daß alle Riesen ein wenig dumm sind, und läßt durch die geistige Genügsamkeit des Königs Akiš, der in der Sage aber gewiß noch Davids überragender Gegner war, alles Tun des Lieblings Jahves ins erwünschte Gleis kommen.

Soviel etwa wird auf den Anteil weisen, den die außerisraelitische Tradition an Davids Geschichte noch besitzt. Was im eignen Volke und Reiche bald nach seinem Tode erzählt worden ist, wäre interessant zu wissen. Vermutlich kamen die Ansichten über sein Wesen und seine Verdienste bis zum Ende Sauls schon in gewissen Hauptzügen am ehesten überein, wie es denn bei einiger Behutsamkeit noch immer möglich ist, das Aufkommen Davids entsprechend zu verfolgen. Die Nachbarschaft des armen Gebirges Juda und seiner unregelmäßigen Abdachungen war den Philistäern immerdar lästig, zumal ein Vordringen bis ans Tote Meer jedesmal die Moabiter und Edomiter samt ihrem Beduinenanhang zu den Waffen rufen mußte. Dies bedeutete aber wiederum eine Gefährdung des Verkehrs auf der Wüstenstraße von Gaza nach Arabien, einer Verbindung, die den Philistäern ebenso wichtig gewesen ist wie ihren Vorgängern und Nachfolgern im Meereswinkel. Besser zu überwachen war das überdies ertragreiche Land nördlich der Straße von Asdod nach Jericho. Als aber Saul hier mit Erfolg zu widerstehen und die Philistäer schrittweis zurückzudrängen begann, erhielt er Zuzug aus Juda und die Ermutigung, auch dorthin vorzurücken. Davids erste Kriegstaten müssen im Dienste Sauls und schon mit gewisser

(nämlich: den Zweifel an der Richtigkeit irgendwelcher behaupteten Beziehung auszudrücken) in keiner Weise erträgt.

Auszeichnung geschehen sein; die Bezugnahme 1. Sam. 25, 10 ist zwar nicht ganz bündig, wird aber durch das Bruchstück 1. Sam. 17, 55—58 gestärkt[1]. Hat indessen auch einmal Friede bestanden, so war die natürlichste Bedingung, daß Saul sich Judas entschlug, — wohl der Zeitpunkt, in den die Bergung der Familie Davids nach Moab gehört. Eine vielköpfige Räuberbande ohne engere Stammesverbindung (1. Sam. 22, 1f.) kommt auch im Orient nur dann fertig zum Vorschein, wenn angeworbene Parteigänger in Menge verabschiedet worden sind. Wir sehen nun, wie Ursachen gehäuft werden, um Davids Feindschaftsgründe wider Saul fleißig zu mehren, wohingegen die soeben vorausgesetzte unliebsame Erfahrung nicht einmal erwogen wird. Selbst das Märchen von der verliebten Königstochter[2] zieht die Legende herbei. Lange wehrt sich Davids Schar, bisweilen mit Hilfe der Umwohner (1. Sam. 22, 4f.), gegen die Nachstellungen der Philistäer, bis die Ansässigen das Treiben sattbekommen (1. Sam. 23). David muß versuchen, mit den Landesgebietern ins Reine zu gelangen. Die Philistäer, solcher Entwicklung nicht fremd, nehmen ihn als Gefolgsmann auf und schieben ihn mit seinem Anhang nach Süden ab.

Unter Vorbehalt sei noch eine Möglichkeit herangezogen, die, falls sie zur Annahme erhoben werden könnte, bei Davids guter Aufnahme seitens der Unbeschnittenen mitspräche. Wenn Saul in zwei Angelegenheiten, die untereinander ohne Verbindung sind, mit Jahvepriestern kollidiert, so darf man Wert auf die Überlieferung einer dahingehenden Tatsache legen, wie denn zuletzt die Verweigerung jeden Orakels 1. Sam. 28, 6 darauf fußt. Kein Anzeichen spricht stärker gegen Samuels persönlichen Anteil an den Ereignissen seit Sauls Antritt als die alttestamentliche Überschätzung einer mageren Ungehorsamslegende gegenüber der Mordtat zu Nob. Erst Samuels anachronistisch verlängerte Rolle schuf das Bedürfnis, ihn nicht minder mit dem schuldig befundenen Könige zu entzweien. Samuels, des Nicheliden, Einsetzung zum

---

[1]) Wogegen 1. Sam. 18, 6f. (Entstehung des Triumphliedes von Tausenden und Zehntausenden) in Davids erste Herrschaftszeit gehört hat. Sauls Anwesenheit ist überleitende Glosse. Von Davids Taten als Gefolgmann Sauls war nichts weiter bekannt als die Tötung eines philistäischen Führers oder Recken.

[2]) 1. Sam. 19, 17 rechtfertigt sich nur eine Warnerin, keine Gattin.

Jahvepriester und Volksaufseher könnte nur von den Philistäern ausgegangen sein, und zwar als Maßnahme nach Šilos Zerstörung. Wenn Samuels Söhne (8, 1—4 und weiter; vielleicht die bessere Tradition und als solche die Mutter schon von 1. Sam. 2, 12, die Ahne des dann Folgenden) ihre politische Pflicht, kein israelitisches Königtum zu begünstigen, versäumt hatten und deshalb abgesetzt wurden, so genügte das zur Erklärung gerade des Schweigens über ihren Verbleib. Noch mehr deutet darauf das Wiedererscheinen der Eliden, jetzt in Nob, der nächsten Tagesstation philistäischer Besatzung westlich von Michmas[1]. Um den Besitz von Nob, wo Goliats Schwert verblieb, dreht sich später ein schwerer Kampf, der die ersten Jahre von Davids Gesamtherrschaft großenteils in Anspruch zu nehmen scheint. Hatte jedoch Saul schon einmal Nob genommen, so geschah es auf dem Höhepunkte seiner Macht und nach hartnäckigem Widerstande, wobei die Eliden, die jetzt Anlaß zur Treue an die Landesgebieter besaßen, sich bloßgestellt haben mögen. Ihr Haupt Achimelek und das Kollegium (1 + 2 × 42, Verdoppelung der bekannten Unheilszahl, siehe 2. Sam. 22, 18) samt der Bevölkerung, die nach jetziger Davidversion nichts verbrach, wurden als Verräter umgebracht. Der kleine Zug, daß ein zuvor in Nob verwahrter Edomiter den Angeber bei Saul gemacht habe, erschiene sachdienlich, wenn die Einarbeitung des Umstandes gelinder geschehen wäre. Abjatar, ein Sohn Achimeleks, entkommt allein und wird von David beschützt. Zwischen dem Falle von Nob und dem von Michmas läge dann ein größerer Zeitraum und Davids kurzer Dienst in Sauls Heer. Die Rettung ihres Anhängers Abjatar würde aber Davids Sache bei den Philistäern gefördert haben.

Mit der philistäischen Vassallenschaft Davids beginnt für die alttestamentlichen Erzählungen eine neue Schwierigkeit. Uns will das Wesen des Anstoßes nicht klar werden, den man an einer Entwicklung nahm, die doch Israels Vereinigung ursächlich berührte und einleitete. Sehr einfach und überzeugend ist die

---

[1]) 1. Sam. 13, 16—24 und Kap. 14 hat die relativ beste Anwartschaft auf Herkunft aus dem „Buche der Kriege Jahves“, und zwar seinen älteren Teilen. Hier würde das Vorkommen eines Eliden an Sauls Seite noch nicht unbedingt stören. Die kritischen Voraussetzungen werden in solchen Punkten zwar stets differieren.

hübsche Kunsterzählung 1. Sam. 25, 2b—42, nur fehlt ihr leider der notwendige Zusammenhang mit den übrigen Vorgängen (vgl. dazu Oriental. Lit.-Ztg. 1915, März, S. 65—67). Mit innerer Sicherheit geht aus dem Bericht, wie David durch seine Heirat mit Abigail zum Fürsten von Kaleb wurde, hervor, daß ihm die Philistäer darob nicht grollen. Er muß sich bereits Verdienste um den Schutz des Südens erworben haben, wobei seine Räuber nach und nach draufgingen und die Zuweisung einzelner fester Orte an ihn möglich und glaublich wird; — 1. Sam. 30, 6 schildert übrigens noch den Aufruhr einer Freischaar. Karmel, der Sitz des bisherigen Kalebitenschechs und nun Davids, lag zudem auf der ostjudäischen Erhebung, also im Bereich moabitischen Einflusses.

Von hieraus ließen sich, unter verbesserten Bedingungen, Davids Beziehungen zum eigentlichen Judäerlande von neuem knüpfen.

Auf die Herkunft Davids aus der Stadt Bethlehem in Juda, zwei Wegstunden südlich von Jerusalem, ist wohl schon in der vorexilischen Zeit Gewicht gelegt worden, obwohl uns die geringste Notiz von einer irgendwie angemessenen Betätigung der Nachfolger Davids an diesem Orte (2. Chr. 11, 6 kann nichts dafür bedeuten) sehr viel bestärkender sein würde als alle jetzt vorhandenen Hinweise im Alten Testament zusammengenommen. Budde hat die den LXX Vatic. fehlenden Angaben 1. Sam. 17, 12—16 für zufälligen Abgang in der Vorlage des griechischen Übersetzers erklärt, und er wird damit im Rechte sein. Davids Vater Išai heißt hier der Ephratische Mann in Bethlehem; der Zusatz Ephrat zu Bethlehem erscheint auch beim Propheten Micha (5, 1) nötig, während man sonst von Bethlehem-Juda sprach (Ri. 17. 7 ff.), und Samuel ein Ephratit aus dem Gaue Zuph war (1. Sam. 1, 1; Rama Wohnort). In diesen Daten liegt schon eine gewisse Mahnung, beim Vorkommen Ephrats behutsam zu sein, was aber den Listen 1. Chr. 2 gegenüber nicht ausreichend geschah. Denn dort kann Kaleb-Ephrata nicht ein vorweg um Hebron und Bethlehem zu fixierendes Gebiet darstellen, sondern die Verwendungsweise der Vokabel Ephrat in den verschiedenen Versen ergibt ganz deutlich, daß der Begriff einer Verpflanzung und des gentilizischen Einwachsens damit verknüpft wird. Die Anreihung Kalebs an David ist auch sachgemäß. Sie erfolgt nach einer Insolvenz: David

bekommt (V. 16f.) zwei Schwestern, deren eine Abigail ist(!), während die zweite den Mangel eines überlieferten Vaters für die Zerujasöhne decken soll. Das geht nicht an. Wohnt aber der Bezeichnung „Ephratit“ ein Sinn inne, der aus den Stellen erklärbar wird, dann ist David erst in die größeren Geschlechter Judas eingerückt worden, als seine Erhebung zum König dieses Stammes im Werke war. Diese Notwendigkeit schloß noch keineswegs aus, daß Išais, recte Davids Familie nicht wirklich judäisch gewesen ist, wenn auch die moabitischen Beziehungen immer im Auge zu behalten sind; allein der neue Schech von Kaleb war, was Ansehen der Herkunft betraf, sein eigner Ahnherr gewesen. Wie Putiḫipa von Jerusalem drei Jahrhunderte zuvor[1] dem Pharao schrieb, der Arm des mächtigen Königs, nicht aber Vater oder Mutter hätten ihn dort eingesetzt, so konnte sich David bei den Philistäern bedanken, wenn das Tempo seines Emporkommens von diesen in einer sonst bedenklichen Zeit zum mindesten nicht gehemmt wurde.

Vorstellbar wird Davids Erhebung zum Könige von Juda — er vermied vielleicht den Titel zunächst — als Resultat zugleich innerer Begebnisse im Stammgebiet am ehesten durch die Mitteilung 1. Sam. 30, 26—31. Er ließ sich die Wahl zu Hebron etwas kosten[2], und mit dem Augenblicke, da er am Ziel stand,

[1]) Knudtzon, Die El Amarna-Tafeln, Nr. 286, 287, 288, dazu O. Webers Anmerkungen S. 1333f. Abdiḫipa als erste Lesung war verfrüht gewesen, wie seinerzeit einige andere Hinnahmen vor der genaueren Durcharbeitung.

[2]) Die Lösung der im Alten Testament jetzt gut verdeckten, aber schon durch eine scharfe Tageberechnung und Verwandtes sich ankündigenden Schwierigkeit, Davids wichtigsten und wohl auch gefährlichsten Schritt vorwärts beinahe genau auf die Dauer der Gilboaschlacht eingeengt zu finden, wäre eine Aufgabe für sich, und keine unbedingt aussichtsreiche. Doch haben wir vielleicht 1. Sam. 27, 8—12 den Anfang der älteren, noch im natürlichen Zeitmaße angesetzten Darstellung, woran sich erst V. 7 (Ziklag vermutlich aus anderer Schicht) schloß. Die bereits eingeleitete Enttäuschung des Akiš griffe allerdings dann beträchtlich vor, soweit unser Nichtwissen hier empfindet. Wird jedoch versucht, Davids Anerkennung in Juda lediglich aus Stellen und Prämissen zu entnehmen, die von der jetzt herrschenden Tendenz freier geblieben sind, dann könnte David auch von Norden in Hebron erschienen sein, um auf seine Wahl zu dringen. War die Schlacht bei Gilboa schon vorüber und brachte David das Placet der Philistäer mit, dann erst wären die günstigen Umstände beisammen gewesen, denen der überraschende Verlauf doch entspricht.

hatte er gegen die drei „Söhne der Zeruja“ eine Reihe von Verpflichtungen übernommen, deren nirgends wirklich eingeräumte Tragweite erst aus späteren Begebnissen erhellt. Ein Erzähler hat an besonders ärgerlicher Stelle den nicht ganz sachwidrigen Einfall gehabt, David gleichsam als hilflose Waise über die Zerujabrut klagend einzuführen (1. Sam. 3, 39), was 1. Kgg. 2, 5 aber nicht mehr beliebte. So erscheinen denn mit Abišai, Asahel und Joab zum ersten Male Parteigänger an Davids Seite, deren Namen eigens verzeichnet werden[1], und von denen Joab schon früh als Alter Ego seines Königs auftritt.

Wer aber waren die Zerujasöhne? Sie hatten auch einen Vater (2. Sam. 3, 29), den zu nennen jedoch absichtlich unterlassen wird — mit dem Erfolge, daß der Chronikverfasser ihn bereits nicht mehr auffand und nun der weiblichen Stammesbezeichnung sinnreich eine nahe Verwandtschaft mit David von der Spindelseite unterschob. Auch Amasa, noch dazu ein Opfer Joabs, kam in diese angenehme Familie, obwohl 1. Kgg. 2, 5 davon keine Kenntnis besaß. Nur der Name Abišai eröffnete eine Deutung auf David Vater Išai, und vielleicht steckt hier wirklich der Haken. Mit reichem Bachschisch schafft sich David erst eine ausreichend starke Partei unter den Stammhäuptern Judas: ein überflüssiges Bemühen, hätten die Philistäer ihrem Lehnsmanne Eroberungen nach dieser Richtung gestattet. Aber ein freiwilliger Anschluß wurde von ihnen nicht beanstandet. Die Amarnatafeln beweisen, welche geschraubten Voraussetzungen hier gang und gäbe waren. Davids Aufnahme als König Judas bedeutete dann nicht so sehr einen Verzicht der

[1]) Gewiß ließe sich für den Beginn der Beziehungen Davids zu den Zerujasöhnen 1. Sam. 26, 6 passend an; auch der sonst nicht vorkommende Hethiter Abimelek gilt als aus älterer Erzählungsschicht überliefert. Er hat jedoch nichts zu tun, und es bleibt die Frage offen, ob die beiden Namen Abišai und Abimelek nicht literarische Anleihe sind. Sowohl die David-Saul-Legenden wie die „Nabal“-Geschichte legen Ton darauf, daß David als Individuum vereinzelt lebt und handelt, über keine Vertrauensperson verfügt. Auch die Freundschaftsromanze mit Jonathan fußt sorgfältig (1. Sam. 23, 15—18, wie schon Kap. 20) darauf, nicht minder der Besuch zu Nob. 1. Sam. 26 ist nun anerkanntermaßen das Spiegelbild von 1. Sam. 24; letzteres Stück aber hält die Bedingung ein (die Männer Davids, einmal zu Worte gelassen, reden psalmdavidisch!). Das Material überwiegt mithin bei weitem für Nichtverwertung von 1. Sam. 26, 6.

dort Nächstbevorrechteten, sondern seine Einkindung in die geeignete Stelle der Gens, deren Vertreter vor allen Dingen die klingenden Gründe dafür anerkannten. Die Söhne der Zeruja wären es gewesen, die solchen Handel einzugehen in der Lage waren. Ihr Name aber ist eine Parallele zu den Söhnen der Maakha, die 1. Chr. 2, 48, obwohl als Stammesmutter definiert, doch auffallenderweise mit männlicher Verbalendung (ילד) versehen wird. Weibliche Gentilnamen sind damals schon ungewohnte Erscheinungen, wodurch die Auskunft, Zeruja als Davids Schwester einzuführen, noch verständlicher wird. — Man gab aber in Juda nicht alle Machtbefugnisse an David ab. Die Einberufung des Heerbannes verbleibt ganz erkennbar in den Händen der Zerujasöhne, zuletzt des Joab, und Davids fremde Leibwache[1] ist eine Notwendigkeit gewesen, die einer anderen, nämlich die Zerujamänner mit Nachsicht zu behandeln, waghaltend gegenübertrat.

Kann dieser Versuch, die eigenartige Stellung besonders Joabs zu erklären, zur Annahme erhoben werden, dann entfiele mehreren Vorgängen im Alten Testament die geheimnisvolle Drapierung. Vor allem beträfe dies den empfindlichsten, daher auch am kunstreichsten behandelten Punkt in Davids Biographie: das Verhalten des Emporkömmlings gegen Saul und dessen Haus. Die Aufeinanderfolge der Tatsachen nach dieser Richtung war selbst für die israelitischen Zeitgenossen schon abschreckend und warf auf die glänzendsten äußeren Erfolge einen düsteren Schatten. Die Flüche gegen David 2. Sam. 16, 7f. kommen aus Herzensgrunde, und Abišai ist es, der dafür schnelle Rache nehmen möchte, was doch angesichts der Lage seine Bedenken hatte. David aber lehnt jetzt die Meinung aller Zerujasöhne schroff und weitgehend ab, um sich dann künftiger Huld Jahvehs zu getrösten. Noch deutlicher wird 2. Sam. 19, 23f. hinzugefügt, es sei genug der Gehässigkeiten; er fühle sich wieder als Herr und wolle nicht jeden Zwist mit dem Schwerte schlichten. Es heißt kaum dem

---

[1]) Deren Auftreten überraschen müßte, wenn die Gibborim ihr nicht mit gewisser Sorgfalt zugeordnet würden, etwa als bildeten Krethi, Plethi und Gibborim zusammen einen Brigadeverband. Aber ein Gibbor konnte unter Davids Königtum nur noch einen vom Stabe bedeuten. Die Gibborim wurden aus alten Räubern zum neuen Verdienstadel. Wie hätten sie als Truppe sich noch rekrutieren sollen?

Sinne Gewalt antun, wenn beide Äußerungen Davids und die Begnadigung Simeis daneben als Absage an die Triebfedern aufgefaßt werden, die solche Flüche auf des Königs Haupt sammelten. Dazu stimmt, daß Joab von Beginn seines Hervortretens an, und mit Unterstützung durch seine leiblichen Brüder, immer unversöhnlich gegen Israel auftritt. Die Erzählung von der Schonung Abel Beth-Maakhas ist nicht frei von leiser Verwunderung und legt Joab einen Protest gegen seinen wohlerworbenen Ruf in den Mund (2. Sam. 20, 20). Sogar Abners Ermordung wird des Vorwandes der Blutrache durch 2. Sam. 2, 18—28 ausdrücklich entkleidet. Im ganzen wird auf den Eindruck hingewiesen, daß die Zerujasöhne wohl Israels Unterwerfung, eine Zwingherrschaft über Sauls Nachlaß anstrebten, nicht aber Davids ideelle und anerkennbare Nachfolge im Königtum von Mittelpalästina. Sie wollen ihn als Tyrannen einsetzen: es ist den Judäern nicht vergessen worden, daß so gar viel nur dafür allein geschah. Zähneknirschend will David (1. Sam. 3) den empfindlichsten Streich Joabs gegen seine wirklichen Pläne abschwächen[1]. Aber noch hat er es da mit einem entschlossenen Anhänger der Philistäer zu tun, der erweislich auch nirgends gegen diese gestritten hat. Selbst Abišai zeichnet sich bei anderen Kämpfen aus[2]. Genug: Freunde Israels sind diese Judäer nie gewesen und haben auch nicht dafür gegolten; das zweite Samuelisbuch, mit Untaten wohlgefüllt, kann Joab dazu als handelnde Person selten entbehren. — Inwieweit die hier

[1]) Ob Abner, um dessen Tod es sich handelt, damals die Mikal nach Hebron gebracht, also eine Verschwägerung der Könige bewirkt hat, wird nicht gesagt. Der Textinhalt schweift an der kritischen Stelle vielmehr ab, und in der jüngeren Erzählungsschicht (2. Sam. 12, 8) findet sich durchaus beiläufig die Auffassung vertreten, das Frauenhaus der Sauliden sei David als Ganzes, also erst als Beute zugefallen. — Beachtenswert ist die Schilderung der Propaganda Abners für David 2. Sam. 3, 17 f. mit ihrem wichtigen Hinweis auf die fortdauernde Philistäerherrschaft sowie auf umlaufende Orakel, die David als künftigen König Israels und Befreier von diesem Joch bezeichneten. Dem Alten Testament ist Joab hingegen vom geringsten Verdachte solchen Wirkens frei.

[2]) So fehlen die Philistäer als Feinde 2. Sam. 23, 18 f., und aus 2. Sam. 21, 22 ergibt sich im Gegensatz zu V. 17 vorher, daß dort auch Abišais Einfügung dem Glossenreichtum des Stückes beizuzählen ist. David hat in der Heldensage, die hier schon blüht, notwendig jedesmal den Vortritt besessen.

unberührt gelassenen Erzählungszyklen, so namentlich Abšaloms Geschichte, diese Anschauung fernerhin stützen, muß diesmal gleich manch anderem Einzelthema übergangen werden.

Vermutlich wäre die Erwartung, daß die Exegese vom Fach sich mit der Joab nunmehr zugewiesenen Stellung auseinandersetzen werde, bis auf weiteres allzu sanguinisch. Wer von den Lehren des Amarnafundes kommend an die Bücher Ri. und Sam. herantritt, bemerkt doch wohl am deutlichsten, wie sehr die Fortschritte in der Realkritik israelitischer Geschichtsüberlieferung noch von Annahmen und Vorstellungen abhängen, die an das Wesen früher aufgestellter Ideenverbindungen gekettet sind. Die etwaige Einwendung aber, wie David, als König Gesamtisraels endlich „gestärkt“, es denn fertiggebracht haben sollte, die so beschaffenen Zerujasöhne während der Entscheidungskämpfe gegen Philistäa bei der Fahne festzuhalten, ist trotz der mangelhaften Daten nicht unüberwindlich. Davids Verfahren zur Täuschung des Akiš, mit so viel Behagen geschildert (1. Sam. 27, 9—12) entspricht genau demjenigen, wodurch man sich zur Amarnazeit dem fernen Pharao gegenüber Fristen sichert, innerhalb deren wieder irgendeine vollzogene Tatsache das kecke Spiel verbessern soll. Den Philistäern, die sich ungleich rascher vom wahren Sachverhalt überzeugen konnten, ließen sich solche Unwahrheiten nur aufbinden, wenn ihr Erfinder den Folgen der Entdeckung später standzuhalten gedachte. Mithin als Hergang nicht wahrscheinlich, beweist die Schilderung doch, wie geläufig diese kleine Politik des nackten Zeitgewinns in Kanaan auch später noch gewesen ist. Sie war bei Bedarf selbst guten Freunden zuzutrauen, und wir ertappen David richtig 1. Sam. 3 auch auf solchem Pfade. Als Abner in Hebron erscheint, ist Joab in entgegengesetzter Richtung beschäftigt worden, vielleicht in unverdächtiger Art, da die Pflicht zur Bewachung der arabischen Karawanenstraße fortbestand. Er benimmt sich dann richtig wie jemand, der Wind erhalten und seinen Racheplan unterwegs gefaßt hat.

Woraus zu entnehmen ist, daß man im Lande der Bibel noch zur Philistäerzeit niemals sicher war, auf wessen Seite irgendein Fürst, Gaugraf oder Stadtgebieter gerade stand, außer auf der des eigenen Vorteils. Am gefährlichsten sind stets diejenigen gewesen, die vor den Mächtigeren nicht nur klagten, sondern auch

höhere Interessen zu verfechten behaupteten, nämlich die einer vorausschauenden, leider oft ruchloser Verleumdung ausgesetzten Treue und Anhänglichkeit.

Ein Anzeichen, daß Joab den Philistäern der Mindestverdächtige unter Juda gewesen sein mag, hat sich erhalten. Denn Joab, nicht David, nahm Jerusalem ein. Die Ermordung Abners war ein unzweideutiger, aufsehenerregender Vorfall, und da hatte es Sinn, dem Täter einen Stützpunkt gegen israelitische Rachebestrebungen zu gönnen[1]. Es war mehr Besitzergreifung als Eroberung; die Einwohner sind nicht, einem verkritzelten Textwort zuliebe, in den Abgrund, Kanal oder Wasserfall gestürzt worden, sondern wurden geschont; ein gewiß nicht müssiger Wink liegt in der sogleich erscheinenden Unterscheidung von Jerusalem selbst und Davids Stadt(teil). Nach 2. Sam. 5, 9 hätte sich David vorerst damit begnügt; die volle Verfügung über die ganze Stadt entging ihm natürlich nicht, sobald die Philistäer den Krieg in die Nähe trugen.

Israels Übergang zu seiner Sache enthob David der Notwendigkeit, nur mit Halbheiten sich vorwärts zu winden und selber oder durch seine judäischen Verbündeten den Argwohn der Philistäer mit Geschenken und Botschaften im Amarnastil zu beschwichtigen. Auch die Söhne der Zeruja stellten bei wiederholten Mißerfolgen der früheren Gebieter das Verfahren ein, ihre nun unbe-

---

[1]) Die gründlich verdorbene Stelle von den „Blinden und Lahmen, die Davids Seele verhaßt sind“ (2. Sam. 5, 6ff., dazu 1. Chr. 11, 4ff. und 2. Sam. 3, 28f.!) würde dann mit einer widerstrebenden Auslieferung Jerusalems an ihn zusammenhängen und bekäme etwas festeren Inhalt. Ungefähr: Meine Anhänger, die gegen meine weiteren Zwecke blind sind und ihnen lahm dienen . . . Es spricht sehr für die Version der Chronik, daß gerade sie Joab einführt, die Blinden und Lahmen dagegen wegläßt (vgl. schon die Erwägungen Benzingers, Bücher der Chronik, hierzu), die Jebusiten als von Joab verschont bezeichnet und „Davids Stadt“ strenger vom eigentlichen Jerusalem trennt. Das entspräche einer anderen, weit weniger versehrten Quelle, wiedergegeben unter Verzicht auf die sonst der Chronik eignende Tendenz. Am Text 2. Sam. 5, 6ff. ist nicht mehr gut operieren, weil man bei seiner Beschaffenheit alsbald über das Erkennbare hinausgerät. So schon die alte Glosse V. 9 am Ende und das *κυρίου* der LXX zu *εἰς οἶκον*. Zu verstehen ist noch, daß die „Rede der Jebusiten“ — die eine allzu biblische Völkerschaft bilden — von ihrer Sicherheit, nicht vom eignen Widerstande handelt.

friedigende Haltung mit widrigen Umständen oder höherer Gewalt von Fall zu Fall zu entschuldigen. Eine offenherzige Stelle, 1. Sam. 22, 7, läßt schon einmal Saul den Benjaminiten sagen, worauf es ankam: auf Weinberge, Äcker und gute Posten. Das alles ließen jetzt die Philistäer auf israelitischem Boden wider Willen fahren, und Joab samt seinem Geschlecht wurden bei dieser Gelegenheit endlich zu der ihnen noch fehlenden Überzeugung gebracht. Die tugendhafte Verwahrung gegen das Vorhandensein judäischer Pfründen in Israel (2. Sam. 19, 43) ist von Wert für den Nachweis einer Verstimmung eben wegen ihres Daseins.

Bei diesem Abschnitt der Betrachtung angelangt, ließe sich als eins der wesentlicheren Ergebnisse des bisher befolgten Untersuchungsverfahrens herausheben, daß Davids Beziehungen zu Sauls Person stark einschrumpfen. Sie könnten nur vorübergehend bestanden haben und wären nicht enger gewesen als ihr Zweck es mit sich brachte. Doch wohnte ihnen gerade der Antrieb inne, aus dem Davids Heldenlaufbahn sich entwickelte, und es wurde von Bedeutung, daß seine ersten Taten als Krieger für Israel geschahen. Inwieweit der wohlausgestaltete, vermutlich aber nicht mehr vollständige David-Jonatan-Zyklus auf tatsächlichen Vorgängen beruhen mag, wäre Sache einer gesonderten Prüfung[1]. Nach Eschbaals Regierungsantritt sind Davids Bemühungen, auf Israel Einfluß zu gewinnen, verständlicher geworden und werden nunmehr von der Tradition realer gewürdigt. Indessen verläuft diese Entwicklung unerwünscht, denn sie bringt David nur die ersehnte Machtfülle ein, entzieht ihm aber das erstrebte Vertrauen. Israel nimmt ihn wie eine bittere Medizin, und die bloßstellende Tatsache, daß Eschbaals Mörder mit dem Kopfe des Getöteten sogleich in Hebron erscheinen, hat den Legendenverfertigern zu schaffen gemacht (2. Sam. 4, 10f.; 2. Sam. 1). Es läßt sich von

[1]) Die epische Heldenfreundschaft mit ihren typischen Zügen ist hierbei die nächste Schwierigkeit, ferner die Tendenz, kraft deren sich Jonatan mit seiner Nachkommenschaft Davids künftiger Herrschaft empfiehlt. Hinter dem Ganzen steht erkennbar die Auffassung, daß Israel durch Jonatan die Zukunft gesichert glaubte und daß David die dann zerstörte Hoffnung von sich aus zu erfüllen verhieß, was ihm mindestens nach außen hin auch gelungen ist. Sein ostensibles Verhalten gegen Meribaal könnte das Primäre sein, doch stört 2. Sam. 19, 25—31, namentlich durch das Abbrechen zuletzt. Die Erzählung ignoriert noch Jonatans Vermächtnis.

diesem Standpunkte aus unstreitig am leichtesten und füglichsten verfolgen, wie Davids israelitenfreundliche Gesinnung von Anbeginn herzustellen und unermüdlich zu belegen die literarische Hauptaufgabe wird, wie endlich das Ausdeutungsbedürfnis der unabhängigen Geschichte Sauls fast Schritt um Schritt „bessernd" gefolgt ist und sie uns auf diesem eigentümlichen Wege bewahrt hat.

Die Besorgnis, aus der solche Mühsal sich rechtfertigte, war nicht müßiger Art. Ehe (2. Sam. 20, 1) mit peinlicher Überwindung der gefürchtete Ruf: „Kein Teil haben wir an David; zu deinen Zelten (= vier Pfählen), Israel!" beigebracht wird, müssen wir eine vorbeugende Loyalitätserklärung (2. Sam. 19, 42—44) erdulden, die hier eitel guten Willen nebst genügender Vergeßlichkeit verlangt, um als passend erfunden zu werden. Der Ruf wurde wieder unterdrückt, erstarb aber nicht (1. Kgg. 12, 16) und überwand eines Tages alle Gegenanstalten.

* * *

Mit der Huldigung Israels ändert sich Davids Stellung im Alten Testament auch erzählungstechnisch. Von nun an wird für seine Erlebnisse und Maßnahmen eine Fülle von Einzelpersonen verbraucht, wie sie selbst denjenigen großen Fürsten der islamischen Zeit Syriens, die sich der regeren Aufmerksamkeit arabischer Historiker erfreuten, kaum zur Verfügung stehen. Wobei vielleicht die Erinnerung statthaft sein mag, daß die Geschichte dieser Gegend, z. B. zur Mamlukenzeit, für eine Vorbereitung auf die Kritik ihrer älteren Perioden kein völlig unfruchtbares Studium darbietet.

Wird in den literarisch geschlossenen Berichten über die Hauptmomente der Davidischen Gesamtherrschaft bisweilen mit Einführung und Verwendung von charakteristischen Nebenpersonen Methodik getrieben[1], so verhält es sich mit dem entgegengesetzten

[1] Der Prophet Natan, neben dem Greise Barzillai wohl der späteste Hinzukömmling, dient schon Monologzwecken — ein Amt, das der Chronik vortrefflich däuchte und dort bei den folgenden Königen gern wiederkehrt. Der älteren Reihe gehören die Praktiker Jonadab (2. Sam 13), Achitophel (2. Sam 15, 12 usw.) und der Arkite Chušai, 2. Sam 14 auch einmal Joab selber an, dessen Rollenwechsel, auch neben seinem weiteren Verhalten, gar keine Beachtung findet. Erst 1. Kgg. 2. 28 kommt ein aufmerksamer Glossator dahinter und stellt die Unklarheit ziemlich trocken fest.

Prinzip zuvor nicht viel anders. Das einsame Heldentum Davids inmitten namenloser Statisten ist derart scharf innegehalten, daß seine Allgegenwart in Adullam, Keïla, Ziklag, der Masada, im Negeb und a. a. O. die Beobachtungsmöglichkeit trüben muß; man kann trotz scheinbarer Sauberkeit der Datenfolge (vgl. den Gipfel 1. Sam 27, 7) nur eben mit den Gewaltmitteln, die der Szenenwechsel selber gebraucht, ein geordnetes Bild zustande bringen. Was aber einer geschickten und geduldigen Exegese wohl gelingen könnte, hätte in solchem Falle einmal von vornherein keine Aussicht, als Ermittlung des Tatbestandes anerkannt zu werden. Die Strenge der isolierenden Methodik geht so weit, daß 1. Sam 30, 5 (wo David, schon als Schech von Kaleb, in Ziklag haust!) die beiden Weiber Achinoam — die übrigens als Jezreelitin der Mikallegende im Wege steht — und Abigail entführt werden, ihre jungen Kinder aber (trotz V. 2) unerwähnt bleiben. Warum? David darf erst in Hebron Kinder bekommen (2. Sam 3, 2), nachdem auch die Zerujasöhne aufgetreten und die „Wanderjahre" zu Ende sind.

Ein gut abgestimmter Auftakt bringt den Übergang von der Legende des Helden David zum Heldenkreise des nunmehrigen Königs: der Zwölfkampf am Teiche von Gibeon und der Tod des geschwinden Asahel. Die Erzählung hat für unsern Geschmack etwas schier Mittelalterliches vermöge der Aussonderung von Vorkämpfern, der Gegenüberstellung von Besonnenheit und Kampfeszorn und des vorzeitigen Falles eines jungen Recken, der alle übertraf. Auf eine heut nicht mehr erhaltene oder erkennbare Fortsetzung im gleichen Tone deutet 2. Sam 3, 30, wo auch Abišai als mitbeteiligter Rächer erscheint. Das wäre allerdings ein zuvor übersehenes Erfordernis. Aber diese Legende war jünger als ihr tatsächliches Vorbild, die daneben geschichtlich und, wie so oft, nicht mehr einheitlich wirkende Darstellung 2. Sam 20, der sogar wiederum Abišai (V. 10) eingefügt worden ist. Wir erhalten vielmehr einen Begriff von der lebhaften Beschäftigung mit Joabs Gestalt; sie war dem Gegenstande angemessen und hat der spezifisch judäischen Version in Davids Königsbiographie das Übergewicht verschafft. Eben darum müssen wir aber die meisten Sagen von Davids Wanderzeit — um den bequemen Ausdruck beizubehalten — für späteres Gut erachten. Hier fehlt vor allem

ein ursprünglicher Faden; man hat lediglich zu sammeln gehabt und nicht mehr die nötige Ausbeute erzielt.

Doch David ist erst als König Israels zu anerkannter Bedeutung gelangt, und im ehemaligen Reiche Sauls wollte man von ihm nicht lauter Erfreuliches und von Joab noch weniger dergleichen wissen. Die Reste der vermutlich aus dem Inhalt verschollener Lieder zusammengebrachten Legenden über die Taten, denen die Philistäermacht für immer erlag, stehen in den B. B. Sam. seltsam da. Die beiden Siege Davids über Philistäerheere bei Baal-Perazim und dem Bakagehölz 2. Sam. 5, 17—25 stammen aus solchen aufgelösten Liedern (vgl. Ri. 4 u. 5), die älter gewesen sind als die Heldenkreislegenden und deshalb nicht mit 2. Sam. 21, 15—22 in organischem Zusammenhange stehen. Vielmehr sieht es aus, als befinde sich 2. Sam. 6, 1 noch am rechten Orte und als habe diese vergleichsweise alte Sammlung drei Feldzüge gekannt, von denen der dritte jetzt mit 2. Sam. 6, 2 sehr grob und unerwartet ins rituelle Gebiet weggebogen wird. Den Gesamtverlauf bedingte der Verlust der Philistäeridole an Israel[1] und die Wiedererlangung der Lade, also die Umkehrung der Machtverhältnisse[2].

Aus dem „Tale der Rephaim", dem feindlichen Lagerorte dieser Version, führt uns die erste Zusammenfassung der Heldenkreisgebilde 2. Sam. 21, 15 ff. unter die Riesen selbst. Die Philistäer waren also nun ethnisch eingesunken, ihr Andenken aber hatte sich erhoben. Diesmal ist das Kampfgebiet einem einzigen Ort zugewiesen, wie sich schon aus den gleichsetzenden Anfangsformeln

[1]) 2. Sam. 5, 21 dürfte demgemäß irgendwo in der abhandengekommenen Erzählung gestanden haben, die 6, 1 beginnen will und wohl auch einen Bericht über die Einnahme einer festen Stadt enthielt.

[2]) Ob das unerklärte מתג האמה 2. Sam. 8, 1 damit zu schaffen hatte? Ergänzende Einzelheiten lassen sich aus 1. Sam. 5—6, 18 entnehmen, einem Stücke, das unseren B. B. Sam. sonst innerlich fremd ist. Danach kam eine Pest im Feindeslande hinzu; auch die Nennung der drei Städte Asdod, Gath und Ekron entspräche den drei Feldzügen, und die Tributgaben an das ausgelieferte Heiligtum sind sinngemäß (in V. 14 ist die Aussage über das Verhalten der Fürsten beschädigt). Wird dieses Stück, dem Samuel fehlt, aus Gründen der „bestehenden Anordnung" in die Zeit vor Saul gesetzt, so heißt das mindestens die Eigenschaft von 1. Sam. 6, 18 als Schlußpunkt ignorieren. Die Weitererzählung 1. Sam. 6, 19 bis 7, 1 ist eine spätere Oese, angebracht, damit 2. Sam. 6, 2 ff. glattes Einhaken finde.

2. Sam. 21, 18, 19 u. 20 ergibt. Vier Riesensöhne aus Gath verteidigen ihn, und je einer fällt bei den vier Angriffen von „Davids Leuten", — die Sage denkt also noch an den David der Wanderjahre, ist aber schon dabei, einen Heldenkreis um ihn zu versammeln. Darum erschlägt David, von dem einstmals vielleicht etwas an 2. Sam. 23, 15—17 Erinnerndes (aber nicht Identisches) berichtet worden war, trotz Erschöpfung den ersten Riesen, dessen Name jetzt fehlt (vgl. zuvor S. 109 Note 2). Was man dafür nimmt, ist nähere Bestimmung: „der in Nob Hausende". Spätestens nach der Gilboaschlacht, wahrscheinlicher aber bereits vorher, wird das für die Überwachung der ganzen Gegend wichtige Nob[1] wieder philistäisch geworden sein. Es bildete den Zankapfel, sobald die Macht der Eroberer von neuem bedroht war. Die dem Stück 2. Sam. 21, 15ff. innewohnende Anknüpfung an diese Sachlage ist unverkennbar, aber schon der Wortlaut, sehr früh verdorben, spricht dann zweimal von „Gob" und zuletzt von Gath. Die LXX haben für vier Riesen auch den nötigen Ortswechsel, nämlich *ἐν Νὸβ, Γὲθ Ῥὸμ* und abermals *Γὲθ*, während die Chronik den ersten Gang ganz wegläßt, nur drei Helden und drei Riesen aufzählt; zuerst wird bei Gezer, dann an einer nicht genannten Stätte, endlich bei Gath gekämpft. Ein Entscheidungskampf vor Gath erschiene bei dieser Übereinstimmung in der jedesmaligen Schlußnennung „verbürgt", und hätte als Annahme auch nichts gegen sich. Man darf nur nicht vergessen, daß lediglich Kopienfolge vorliegt, die hier vor der sonst bemerkbaren Verderbnis durch den Umstand bewahrt sein wird, daß Goliat von Gath unter den Getöteten war. Er fällt noch nicht von Davids Hand, sondern durch den Bethlehemiten Elchanan. Wir wissen aber, daß Goliats

---

[1]) Wilhelm von Tyrus erwähnt zum Jahre 1133 die Errichtung eines hochgelegenen Castellum Arnoldi (seitens der Kreuzfahrer) an der Stelle, die von altersher Nobe hieß; sonst gebrauchen die abendländischen Quellen die Bezeichnung Bethenuble oder Bethenople. Diese Form bestätigt Abu Schamah (bei Michaud, Bibl. des Croisades p. 660), doch wäre sein Bêt-Nubah d. J. 1192 nur noch im Talgrunde vorhanden gewesen. Das Dorf behielt den Namen und soll heute gut bewohnt sein. Nach Jes. 10, 32 lag ein anderes Nob dicht an den Mauern Jerusalems, das für die B. B. Sam. keinesfalls in Betracht kommt. Die Wortbedeutung ist „Orakelstätte", wozu im Alten Testament noch Nebo und Nobah zählen.

Schwert in Nob aufbewahrt wurde[1], und es ist alttestamentlich auch hinreichend dargetan, daß Nob nach der Zerstörung von Schilo den kultischen Brennpunkt, also zugleich die Sammelstätte der Opfergaben nach der Ernte bildete. Die Philistäer als achtsame Zwingherren (vgl. 1. Sam. 13, 19—22) werden ihren Tributkommissar neben die Priester gesetzt haben, — daher der Ausdruck ישׁב(ו) בנב, der nachmals, wegen Verdunkelung des Gesamtberichts, dem Neuerzähler oder Redaktor zu einem Namen wurde. Diese Zuflucht stand immer offen und ist weit häufiger wahrgenommen worden als bisher erkannt bzw. zugestanden wurde.

Eine scheinbare Abschweifung wird vielleicht dazu dienen, diesen Jišbo Benob etwas näher zu erfassen und zugleich damit einen Vorfall festzustellen, der die letzte Heldenliste 2. Sam. 23, 8ff. jetzt stört. Um gleich mit dieser zu beginnen, ist als eingestanden zu betrachten, daß hier einmal drei Haupthelden und dreißig geringere Anführer bzw. Ausgezeichnete hergezählt worden sind. Der jetzige Text kennt aber fünf der ersten Kategorie, obwohl er hartnäckig „von den Dreien“ spricht. In vielen Einzelbezugnahmen noch unbefangener, hatten die um die Mitte des 19. Jahrhunderts arbeitenden Erklärer im Auge behalten, daß erst Abišai V. 18f. als das Haupt der Drei hervortrete. Danach finge die ursprüngliche Reihenfolge mit ihm an, unter äußerster Kürzung seiner Großtaten; es folgten Eleazar V. 9f. und Schamma V. 11ff., endlich die Dreißigliste V. 24ff. Von den Nennungseinschüben im letzteren Teil abgesehen[2] würden somit die Verse 8 (die Überschrift אלה שׁמות הג״ ist Behelf oder günstigenfalls ein Torso der früher einleitenden Aussage), 13—17, 20—23 Nachträge

---

[1]) Was selbstverständlich erst für eine Zeit gelten könnte, die von Davids Tagen ablag. Aber es dürfte einmal in Nob gezeigt worden sein, worauf die Bemerkung 1. Sam. 21, 10: „eingehüllt in den Burnus hinter dem Ephod“ schließen läßt. Naiv ist die Art, wie Achimelek David an dessen Tat vor wenigen Jahren erinnert, gleichsam: „Du entsinnst dich doch?“ Man beachte wiederum, daß das Schwert, nicht die Lanze Goliaths Museumswert besessen hat. Die Notiz ist mindestens vorhellenistisch.

[2]) Die erforderliche Zahl 30 aus den Namen in 2. Sam. 23, 24—39 läßt sich, trotz der Summierung von 37 am Schluß, noch zurückgewinnen durch Streichung der Dubletten, die hier charakteristisch sind für das Umgehen selbst mit ganz einfachen Texten in älterer Zeit. Auch Urija wird schwerlich zum ersten Bestande gehört haben.

sein, die freilich vom Hinzufügenden als Bereicherungen angesehen, gewiß aber nicht sogleich in den Text gesteckt worden sind. Die Hintanstellung Abišais scheint für das Schicksal des Textes wichtig: als V. 8 vom Rande bei Textanfang in die Kolumme gedrungen war, wird ein Kopist Abišai dort ganz ausgelassen haben. Das kann beim ursachgebenden ersten Male ein Zufall, aber auch schon Absicht gewesen sein, falls nämlich der Schreiber die Randnotizen für eine Korrektur hielt. Sehr viel später wurde der Wegfall entdeckt, und Abišai bekam seinen jetzigen Platz. Es versteht sich von selbst, daß noch jüngere Glosseme in diesem Kapitel (V. 8 Schluß, ואחרו V. 9 und 11, מהשלשים ראש V. 13, V. 19 Schluß, V. 22 בשלשה, und V. 23) für die vorstehend gegebene Anschauung nur insofern von Bedeutung sein können, als sie die identische Erkenntnis oder Empfindung weiterer Abschreiber verraten. Das durch die drei großen Glossen V. 8, 13—18 und 20ff. entstandene Problem hat dauernd zu schaffen gemacht.

Bei Annahme der oben dargelegten Erzählungsfolge 1. Abišai, 2. Eleazar, 3. Schamma und 30 Männern als des Ursprünglichen fällt der V. 8 mithin aus dem Zusammenhange; und die Frage entsteht, von woher er kam. Sicherlich wieder aus einer Sammlung nach Art des „Buches der Kriege Jahwes“, einem Legendarium israelitischer Kämpfe und ebenso gewiß einer engeren Parallele zu dem 2. Sam. 21, 15ff. Erzählten. Zeit, Begebnisse, Anordnung und Auffassung sind ja die gleichen. Da fällt denn auf, daß auch der Held 2. Sam. 23, 8 einen mit ישב komponierten Namen führt: Jošeb Baššebeth in vicem Jišbo Benob, — kein häufiges Vorkommnis. Die Exegese erblickt in „Jošeb Baššebeth hoffnungslose Verderbnis[2], aber sie meidet einen Übersetzungsversuch des

[2]) Wenn die Lesungen bei den LXX in Ἰεσβααλ gipfeln, so erfüllen sie damit lediglich eine berechtige Erwartung der Kritik. 1. Chr. 11, 11 ist mit der Form ישבעם bereits auf dem Wege dahin. Statt hier einen Išbaal als Fund zu betrachten, wäre es die sachlichere und ertragreichere Anregung, von diesem Punkte aus vielmehr zu verfolgen, inwiefern die Endung -עם bei Namensformen ein -בעל verschleiern könnte. Diesmal braucht der Jašobeam in der Chronik nicht einmal einem solchen Zwecke zu dienen, denn es kann noch ein wirkliches Verständnis zugrunde liegen und nur eine gängigere Namensform gebildet worden sein. Die LXX-Texte gehen schon weiter und erblicken hinter „Jašobeam“ das Walten eines Euphemismus, demzufolge beispielsweise die beiden Gegner nach Salomos Tode רחבבעל und ירבעל

buchstäblich Dastehenden. Aus dem Namen ישׁב בשׁבת gewänne man jedoch dabei einen Titel, der ganz strikt „Resident“ lautete.

Gemäß der Annahme, daß 2. Sam. 23, 8 einmal nur als Randglosse neben seiner Vorgängerstelle (jetzt V. 18f.) stand, ist die Aussage über Jošeb Baššebeth mit Abišais Taten in Konnex gewesen. Wir sehen nun, daß dieser Zusammenhang in 2. Sam. 21, 17 gewahrt worden ist. Abišai erschlägt dort eben den Jišbo Benob und rettet David vor ihm: die Eröffnung der Siege wider die Philistäer laut jener Schicht[1]. Als Abišai dann vorübergehend aus Kap. 23 verschwand und Jošeb Baššebeth ohne ihn die Spitze nahm, verfielen zwei frühere Bewußtheiten: die des Glossators (Verfassers von 23, 8, natürlich ohne den Eingang ראשׁ השׁ״ und den Schluß), daß Jošeb Baššebeth ein ruhmvoll abgetaner Feind war, und die, daß jener Feind in der Liste Kap. 21 als Jišbo Benob schon figurierte. Abišais im wahren Sinne glückliche Wiederkehr Kap. 23, 18f. hätte mithin die Möglichkeit eines Verständnisses neu erschlossen, das erweislich schon vor Abfassung der Chronik nicht mehr vorhanden gewesen ist.

Dem Jošeb Baššebeth, der in Nob saß, wird dann eine dritte und vierte Bezeichnung zuteil, nämlich התחכמוני und עדינו העצנ(ו). Hier gerieten wir in den Bereich von Vermutungen ganz auf Grund des bisher Ersehenen. Der erste Ausdruck, der uns gentilizisch klingt, könnte den philistäischen Titel des Beamten bringen wollen, und „Adino Ha'ezno über 800“ wäre die Definition dazu, die freilich immer noch nicht israelitisch aussieht. War der Mann aber ständiger Kommissar in Nob und auch von Person ein passender Vertreter philistäischer Obergewalt, dann ließe sich, allerdings ohne biblische, doch mit älterer Stützung[2], העצנ(ו) als

geheißen haben müßten. — Zum ישׁבעם der Chronik ist zu bemerken, daß seine literarische Chronologie mit 1. Chr. 12, 6 cfr. V. 4 beginnt. Hierauf folgt die Anwendung daraus 1. Chr. 11, 11 (Kontraktion); ist das Verzeichnis 12, 2—7 alt, so zeigte es zuerst eine andere Schichtung. Im 1. Chr. 27, 2 zieht ein Nachfolger des Chronikmannes die Konsequenz seines Verfahrens: Jašobeam wird der Sohn Zabdiels und ein großer Herr des ideal-kalendarischen Levitenreiches zu Davids saturnischer Zeit. Da macht es nichts aus, ihn, den eigentlich Unbekannten, von 1. Chr. 12, 4 (Rang), V. 6 (Name) und V. 7 (זבדיה) her auszustatten, immer noch mit gewisser Rücksicht auf 2. Sam. 23, 8.

[1]) Wie schon bemerkt, ist Abišai darin ein mittleres Geschiebe.

[2]) El-Amarna-Tafeln, vgl. Ebelings Glossar bei Knudtzon s. v. hazanu. Der Begriff reicht vom Ortsvorsteher bis zum Gaugrafen.

ein Vorkommen der babylonischen Vokabel hazanu(ti) fassen. Nun wäre die Zahl 800 auf solche Ortsoberen zu beziehen; sie scheint als „weit und breit“ (2 × 400) bewertbar zu sein. Aber für עדינו, dem die Bedeutung als Landvogt oder Gebietiger jetzt naheträte, ein babylonisches Prototyp vorzuschlagen kann vorerst ohne Schaden unterlassen werden. Ist doch mit dem allen günstigenfalls nur eine Erörterung eröffnet. Zu bemerken wäre noch, daß der Chronikverfasser 1. Chr. 11, 11 nicht nur die Zahlennorm 300 als allein „heldisch“ herstellt, sondern auch aus dem Adino ha'ezno frischweg einen Satz macht. Er bewies störenden Textstellen gegenüber häufig ein feines Organ[1] — im Geiste seiner Zeit.

Für die hier als historische Notwendigkeit erachtete Wiederhervorkehrung der Rolle Nobs während der Philistäerherrschaft bliebe noch übrig, auch auf das klassische Schweigen über Sauls Priestermord in der weiteren Tradition hinzuweisen. Das Gericht über Sauls Nachkommen 2. Sam. 21 entbehrt diesen brauchbaren Beweggrund für Jahves Zorn, was um so mehr auffallen muß, als nicht einmal der Glossator, der dort recht munter wirtschaftet, sich seiner annimmt. Die vorwiegend unliebsamen Erinnerungen, die sich für Israel-Juda an Nob knüpften, scheinen lange überwogen zu haben, und die Priesterschaft Jahves als Befehlsvollstreckerin der Unbeschnittenen blieb vermutlich in schlechtem Andenken. Sie hätte allerdings unter einem schlimmen Gewalthaber gestanden, wenn das oben Hergeleitete richtig ist, und als Genugtuung blieb das Schwert Goliats die letzte Sehenswürdigkeit der Stätte. Der Name des nochmals legendarischen Oberriesen Goliat[2] mag ganz wohl der des Jišbo Benob und Jošeb Baššebeth, d. h. einer und derselben Person gewesen sein.

Die Heldenliste 2. Sam. 23 geht aber ihrem Aufbau nach von Vorstellungen aus, die mit altisraelitischen nicht mehr übereinkommen. Zwar besteht noch der Ausschluß Joabs fort, doch müssen sich die drei Großen schon mit Legendenwerk begnügen. Daneben tut sich eine Militärhierarchie auf, nach der Dreizahl

[1]) 1. Chr. 21, 5 vgl. 2. Sam. 21, 19 haben wir noch einen Beleg dafür.

[2]) Hommels Erklärung d. W. als Kompositum von Kili- und Attys (Grundriß d. Gesch. u. Geogr. d. A. O.², S. 43f.), wobei er an Alyattes erinnert, hat den Vorzug, der dafür gebotenen Richtung zu folgen.

geordnet. Und dieser Zahlbegriff ruht, wohin einmal Bertheau etwas schüchtern die Aufmerksamkeit zu lenken suchte, auf dem Mißverständnis, daß die Schalischim, allerdings aus den Dreimännerbesetzungen der Streitwagen als Bezeichnung erstanden, nichts anderes bedeuten könnten denn die Führer entsprechend abgezählter Streithaufen. Der Widersinn ist ja niemals ganz verkannt, aber auch nicht angetastet worden. Indessen ist er eine Ausdeutung jemandes, der, in älteren Dingen schlecht beschlagen, eine genau und gleichmäßig eingeteilte (rangierte) Truppenmacht als selbstverständliche Einrichtung betrachten gelernt hatte. Dazu wird uns etwas Neues von David erzählt. Dieser habe, wieder einmal in Adullam blockiert, und zwar von den im Riesengrunde lagernden Philistäern — auf Lage und Entfernung kommt es längst nicht mehr an, obwohl 2. Sam. 23, 14 nach Kräften glossiert — ein Gelüst nach dem Quell von Bethlehem gezeigt, worauf die Drei durch den Feind brachen, in Bethlehem schöpften und die Erquickung herzubrachten. Doch David goß das Wasser vor Jahve aus, denn es sei gleich dem Blute der Kühnen. Der Vorfall ist aus Arrian (VI, 26, 2) bekannt, wo er in entsprechend anderer Fassung mit Alexander sich begibt. Der König wird, bei großer Durstplage des durch das wüste Gedrosien ziehenden Heeres, von einem Getreuen mit einem Helm voll Wassers beschenkt, schüttet aber die Gabe nach einem Rundblick auf die Lechzenden unberührt weg. Man hat[1] hier wie dort eine „allgemeine orientalische“ Legende zu finden gemeint; das gerade ist sie aber nicht. Alexanders Benehmen zielt auf kameradschaftliche Faszination und liefert den erwünschten Gegensatz zur Gepflogenheit der Perserkönige, Wasser aus dem Choaspes für den Privatverbrauch mit sich zu führen (Herodot I, 188, was also verbreitete Kunde gewesen ist). Die Alexanderanekdote könnte überhaupt wahr sein[2], und ist, wenn nicht, jedenfalls eine Illustration abendländischer Kriegsgemeinschaft gegenüber den Orientalen, die den Wert des Beispiels auch begriffen. Der biblische Erzähler wagt noch keine Kopie schlechthin, wofür die Steppe des Südens zur

[1]) Ch. Mücke, Vom Euphrat zum Tiber (Leipzig 1899), S. 76.

[2]) Das Vorkommnis ist im Grunde kriegsdidaktisch, und ein Heerführer, der sich auf Psychologie versteht, wird gute Effekte in schlimmen Lagen nicht verabsäumen.

Verfügung gestanden hätte, sondern macht aus den wasserholenden Helden beflissene Anhänger, denen ihres Gebieters Belieben schon genügt. Für David entspräche der Quell von Bethlehem übrigens hinreichend genau dem Choaspes der Achaemeniden.

Wenn aber die Wasserepisode 2. Sam. 23, 13 ff. auf Kenntnis der gedrosischen Anekdote zurückführbar ist, dann müßte sie frühestens der ersten hellenistischen Zeit entstammen, und dazu würden die hier voraufgeschickten Beobachtungen stimmen. Es steckt in den „Elogien" der Häupter unter den Helden ein gewisses Kraftmeiertum; das Lanzenschwingen (vom Chroniktext zu 2. Sam. 23, 8 sinnig ergänzt) ist ein ihm angemessener, aber neuer Zug. Benajas Taten sehen geradezu von der Norm ab; sie wenden sich gegen moabitische Leute[3] und gegen einen hervorragenden Ägypter. Dessen Haltung beim Kampfe wird verächtlich gemacht; die Entwicklung in 1. Sam. 17, 40, 43, 51 ist doch wohl Modell, so daß der Gegner als Ägypter sehr auffällt. Aber dem Einfüger dieser Taten war es um Benaja speziell zu tun, der indessen garnicht zu Davids älterem Bestande zählte, hier jedoch wie einer der „Helfer" auftritt, nur daß er sich besondere Leistungen aussucht. So rückt die Vermutung näher, daß dieser Benaja hier Konflikte übertragen erhielt, die frischen Andenkens waren, und, auf solche Art untergebracht, verständnisvolle Leser fanden. Das Mitgeteilte wäre dann auf den Umschwung des Jahres 200 v. Chr. in Syrien-Palästina zu deuten, bzw. damaligen Einzelvorgängen zuzubilligen.

Über einige Beiträge geringeren Umfanges zu Davids Königtum in den Samuelisbüchern sind neuerdings Untersuchungen angestellt worden[1], deren Ergebnisse vielfach von Nutzen waren.

---

[3]) 2. Sam. 23, 20 gehört zu den Textstellen, die, von Anfang an geschraubt, sehr bald wieder mißverstanden worden sind. Von Buddes Erklärung, der erste Teil der erzählten Begebnisse stelle eine einzige Jagdgeschichte dar, kommt man zurück durch die Feststellung, daß neben Moabs Nennung die der Landschaft Arjeh (2. Kgg. 15, 25, wo Argob und Arjeh im Bunde mit dem Empörer erst Sinn geben) erscheint. Dadurch wird man auch den Schnee in Moab los, leider ohne den Vorfall völlig klären zu können. Die jetzige Haltung der Wortfolge deutet auf Einfluß von 1. Sam. 17, 34—37 hin.

[1]) W. Caspari, Die kleinen Personenlisten in Samuelis, ZATW 1915, S. 142ff. Wird dort (S. 154) den Krethi und Plethi auch die Eigenschaft

Dabei käme für uns das kurze Verzeichnis der obersten Staatsbeamten 2. Sam. 8, 16—18 (20, 23—26) insofern in den Vordergrund, als es einmal Joab an der Spitze zeigt. Benaja ist bereits Haupt der Palastgarden, mithin handelt es sich um Personalien kurz vor Davids Ableben. Wie ausführlichere Listen sich gaben, ist 1. Kgg. 4 zu ersehen. In jener gedrängten und präzisen Auswahl aber von Davids Würdenträgern darf man eine Zusammenfassung vermuten, die das später allgemein verbreitete Wissen davon darstellte, wofür auch die Wiederholung spricht. Da wir noch auf andere Stellen stoßen, die Davids Geschichte in karge Notizenform einengten, so wird wahrscheinlich, daß dies lauter Proben eines Auszugs sind, der sich größerer Verbreitung erfreut hat und auf dem die Kenntnisse gerade des Ungelehrten sich aufbauten. Hieran vorüberzugehen wäre daher nicht rätlich gewesen. Dadurch aber ist uns Joabs dauernde Rangstellung am Hofe erst völlig gesichert. Die sonst in den B. B. Sam. herrschende Tendenz behandelt ihn eher als den Wallenstein Israels, der in Kriegsnot wohl auch ungerufen erscheint, mit dem der König aber nicht tagaus, tagein leben mochte. Von den Beweggründen zu dieser Haltung der Tradition war schon genugsam die Rede.

* * *

Eingehend und verzweigend beschäftigt sich die Chronik mit Davids Umgebung. Die zahlreichen Namen und Angaben darüber enthalten manches Brauchbare, zuweilen Aufklärende, so daß eine nähere Beschäftigung damit auch in Zeiten verlockend blieb, die sonst von der „Kirchengeschichte“ der Paralipomena nur wenig hielten. Anderseits hat deren kritisches Studium bis jetzt die Gefahr unversehentlichen Einsinkens in das brüchige Gebiet von Namenlisten immer akut werden lassen. Ohne Zweifel muß dieser

abgesprochen, fremde Volksnamen wiederzugeben, so dürfte das die Diskussion kaum beenden. Cheynes Hinweis auf die Takkari, die Genossen und Nachbarn der „Purosate“ in ägyptischen Texten, wird durch Zeph. 2, 5, Hezeq. 25, 16 und 1. Sam. 30, 14 mit Geleit bedacht, und wenn Davids philistäische Söldner als „Plethi“ differenziert werden, so tritt „Kari“ gleicher Weise statt „Krethi“ in diesem Zusammenhange auf. Die Elisionen geschahen also vermutlich mit Absicht. Es sind Anzeichen vorhanden, daß die Takkari (*'Ετεόκρητες* der Odyssee u. Strabons?) in höherem Ansehen standen; die Krethi werden immer vor den Plethi genannt. Das alles fordert wenigstens seine Beachtung.

Nachteil durchgekostet sein, bevor man zu einer sachlichen Anschauung über den Stoff, über den Wert und die Nutzbarkeit seiner Lagerungsschichten hindurchdringt, — und erst wer dann einmal das Gewonnene herleitet, könnte an den Proben und an der Hantierung damit erweisen, wie erworbene Meisterschaft hier umginge. Leben wir der Chronik gegenüber, wofür doch schon vielerlei Ersprießliches geschehen ist, noch in Erwartung des großen Wurfes, so heißt Zurückhaltung üben im Grunde nur der Sachlage Rechnung tragen.

Mit dem Kreis der Paladine Davids befaßt sich im Hinblick auf die Samuelisvorlage (I, 23) das Stück 1. Chr. 11, 10—47, wohingegen das folgende 12. Kapitel vaterländische Geschichte treibt, — ein Unternehmen, wobei allzukühne Mittel noch überall Mißerfolg gehabt haben. Möglich, daß für 1. Chr. 12 ein paar alte Bruchstücke als Stützen genommen wurden, aber das Ganze fand von Anfang an wenig Beachtung. Ein Teilnehmerverzeichnis an einem auffallend schwach motivierten Landesschmause verdiente es nicht besser. Wohl aber ist 1. Chr. 11, 11 ff. bei aller Abhängigkeit von Sam. wichtig wegen Verlängerung der Dreißigerliste auf 48 Namen (die „Bene Haschem“ als zwei verstanden, wie hier Regel bei Brüdern); man hat längst gesehen, daß die Neuankömmlinge vorwiegend Nichtisraeliten sind. Sogar Mitani wird hier einmal biblisch (V. 43), und die Lesarten der LXX dazu gehören in das Beweisverzeichnis ihrer Berührungslosigkeit mit biblischen Realien. Es tritt also nach sonstigen Analogien im Alten Testament die Wahrscheinlichkeit auf, daß eine Plünderung fremder Heldensage stattfindet, um Davids Epoche zur großen Zeit Binnensyriens anwachsen zu lassen. Eine noch so dürre Spur dieses Strebens ist aber wesentlich, denn die Schlußphasen der meisten Heldenkreisbildungen verlaufen in gleicher Richtung. Auch Karl der Große[1] hat als Legendenkaiser zuletzt die unmöglichsten und ihrer Herkunft nach unwahrscheinlichsten Recken im Dienst.

Beim literarischen Kehraus durfte denn auch der große Abschiedsreichstag Davids nicht fehlen (1. Chr. 28 u. 29), ein ansprechendes Stück Erzählerkunst mit verständlichem Hergange, wofür es übrigens im ersten Jahrhundert des Hellenismus feierliche

---

[1]) So im gleichen Sinne A. Jeremias, ATAO ³ S. 462.

Vorbilder gegeben hat. Der einleitende Chronikvers, der die glänzende Versammlung aufbaut, begeisterte dann noch einen Nachzügler zur vermutlich spätesten Aufstellung von Davids Königsherrlichkeit, die im Alten Testament vorkommt. Das Kapitel 1. Chr. 27 ist es, wo, wie schon vorhin in Note angedeutet, die Reichsordnung Davids in Weltordnung übergeführt und dem Jahreslauf am Himmel gleichgestellt wird. Die vier Zwölfzahlen[1] entsprechen beim Tierkreis den Weltquadranten[2] der Einzelbilder, und daß eine Gesamtsumme 48 für Davids Umgebung schon geläufig war, hat uns 1. Chr. 11 soeben gezeigt. Auch nach den Stellvertretern der Planeten, die sich auf der Bahn des Zodiakus bewegen, brauchen wir 1. Chr. 27 nicht lange zu suchen. Die Sieben heißen (V. 32—34) Jonatan, Jechiel, Achitophel, Chuśai, Jojada, Abjatar und Joab; ihre Sektion ist die einzige, die nicht auf zwölf hinwill. Von den Kommentaren pflegt Achitophel in dieser Gesellschaft etwas ironisch begrüßt zu werden unter Hinweis auf 2. Sam. 16, 23, aber seine Wahl wird nicht aus Begriffsstützigkeit erfolgt sein, sondern weil auch ein Vertreter Nergals erforderlich war. Dazu paßte der einzige Selbstmörder durch den Strick, den das Alte Testament kennt. Zum Verweilen bei astralmythischen Beziehungen ist hier keine Gelegenheit, und so genüge der Hinweis, daß Davids Verherrlichung zuletzt auch die kosmologischen Voraussetzungen der Messianität übereignet erhielt.

---

[1]) 1. Chr. 27, 1 stellt die Absicht, daß je 24000 Mann als Monatswacht je zwei Führer haben sollen, völlig sicher, ebenso die nächsten Verse. Dann 12 Stammeshäupter, wobei die mühsame Ersetzung von Gad und Aśser auf deren absichtliches Übergangenwerden deutet; vielleicht ein Punkt von chronologischer Wichtigkeit, besäßen wir nur den nötigen Anhalt dazu. Endlich folgen 12 Finanz- und Ökonomiebeamte, wieder in erkünstelter Summe. – Das Zahlenwesen in 1. Chr. 25 ist bereits ähnlich angelegt und möglicherweise vom gleichen Verfasser.

[2]) Vgl. A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 190 ff. und dazu dort S. 20.

Neue Analekten zur Textkritik des Alten Testaments.

Von

Felix Perles.

Jes. 38,10 בדמי ימי wird im Targum durch בדוון יומי „im Kummer meiner Tage“ wiedergegeben. Diese Bedeutung paßt gar nicht in den Zusammenhang, ist also schwerlich nur geraten. Allem Anschein nach las der Übersetzer noch richtig בדמע ימי, dachte aber an דמעה „Träne“, während in Wirklichkeit דמע hier wie im Samaritanischen „das Beste“, das „Vorzüglichste“ bedeutet, vgl. z. B. in der von Cowley herausgegebenen *Samaritan Liturgy*[1] p. 68 (vom Sabbath) דמעון דכל יומיה.[2] Möglicherweise haben auch die übrigen Versionen noch דמע gelesen, aber das seltene Wort nicht mehr verstanden. Dann hätte LXX (*ἐν τῷ ὕψει τῶν ἡμερῶν μου*) annähernd das richtige geraten, während Pesch (בפלגות יומי) und Vulg. (in dimidio dierum meorum) die nach dem Zusammenhang naheliegende Bedeutung „Hälfte“ annahmen. Die Entstehung der masoretischen La. בדמי für בדמע ist graphisch leicht zu erklären, indem das Auge des Abschreibers auf das Ende des folgenden Wortes ימי abirrte.

Jes. 45, 2 והדורים אושר muß nach dem Zusammenhang eine starke Bodenerhebung bezeichnen, ist aber lexikalisch noch nicht erklärt. Nach Hiob 41, 22 חַדּוּדֵי חרש darf man darin vielleicht einen Lesefehler für נחַדּוּדים vermuten. Das Bild ist das gleiche wie Jes. 40, 3—4, wo übrigens in Pesch. für עקב

---

[1]) Oxford 1909.

[2]) Dazu gehört auch neuhebr. דֶּמַע „Hebe“. Vielleicht liegt diese Bedeutung schon Ex. 22, 28 vor, vgl. D. Hoffmann Magazin f. d. Wiss. d. Jud. 1886, 55 und Mechilta de Rabbi Simon b. Jochai 152 Anm. 8.

dasselbe Wort ערמא steht. wie hier für הדורים. Auch ὄρη der LXX braucht nicht auf die Lesung הררים zurückzugehen. sondern kann, wenn es nicht gerade geraten ist. eine freiere Widergabe von הדודים sein. das ja „Bergzacken“ bedeutet.[1] In dieser hier postulierten Bedeutung ist unser Wort direkt erhalten in dem Ortsnamen בית הדודו[2]. der auch einen zackigen Fels bezeichnet, und merkwürdigerweise ist hier ebenfalls die La. הדורו belegt, die Levy[3] (nach הדורים an unserer Stelle) sogar für das Ursprüngliche hält. Daß jedoch allein הדודו richtig ist, zeigt Geiger Jüd. Zeitschr. III 201. Grünbaum ZDPV VI 201—204.

Jes. 46, 1 נְשֻׂאֹתֵיכֶם עמוסות משא לעיפה ist auffällig, da von den Babyloniern in unserm Vers und in dem Parallelvers 7 sonst in der dritten Person gesprochen wird. Ich vermute daher. daß gestanden habe נְשֻׂאוֹת שְׁכֶם: „Die (bisher) auf der Schulter Getragenen sind nun dem müden Tiere als Last aufgeladen.“ Unser Halbvers wäre demnach eine nähere Ausführung zu dem vorangehenden היו עצביהם לחיה ולבהמה. Zur Sache vgl. V. 7 ישאהו על כתף יסבלהו und (ebenfalls von den babylonischen Götterbildern) Epist. Jer. 3 *θεοὺς ἐπ ὤμοις αἰρομένους*. 25 *ἄνευ ποδῶν ἐπ᾽ ὤμοις φέρονται*. Daß man nicht nur נשא על כתף sondern auch נשא על שכם sagte, zeigt Hiob 31, 36 על שכמי אשאנו. Die Entstehung der masoretischen Lesart ist wahrscheinlich auf die Ähnlichkeit von י und ש in der althebräischen Schrift zurückzuführen. So erklärt sich auch 2 Sam. 8, 17 שריה neben 1 Chr. 18, 16 שושא.

Jes. 52, 7 (vgl. Nah. 2, 1) מה נאוו על ההרים רגלי מבשר ist bisher noch nicht kritisch beanstandet worden, trotzdem eine sachliche Schwierigkeit vorliegt. Warum werden gerade die Füße des Freudenboten als lieblich bezeichnet? Das paßt weniger auf einen Verkünder des Gottesreiches als auf eine Tänzerin[4]. Stand etwa דגלי מבשר „die Fahnen des Freudenboten“? Die Fahnen wurden, um weithin sichtbar zu sein, gerade auf den Bergen angebracht, vgl. Jes. 30, 17 כתרן על ראש ההר וכנס על הגבעה.

---

[1]) Vgl. den Gebrauch von franz. *pic* im Sinne von „Berg“.

[2]) M Joma 6, 8; Targ. jer. zu Lev. 16, 21—22.

[3]) Nh Wb 1 455b.

[4]) Vgl. Cant. 7, 1—2.

Daß die Fahne hier als religiöses Symbol erscheint, stimmt zu Ps. 20, 6 .ובשם אלהינו נדגל

Jes. 66, 5 אמרו אחיכם שנאיכם מנדיכם ist dunkel und wurde schon von den Versionen nicht mehr recht verstanden. Jede Schwierigkeit schwindet, wenn man annimmt, daß der sicher des Babylonischen kundige Verfasser[1] אח absichtlich im Doppelsinn von *aḫu* 1) Bruder, 2) Feind faßte: Diejenigen Juden, die feindlich gegen die Frommen gesinnt waren. Das folgende שנאיכם ist dann nichts weiter als eine erklärende Glosse zu dem in ungewöhnlicher Bedeutung gebrauchten .אחיכם

Ez. 16, 6. 22 מתבוססת בדמיך ist noch nicht befriedigend erklärt. Die Ableitung von בוס „treten“ tut dem Sinn Gewalt an. Auf den richtigen Weg führt LXX *ἴδον σε πεφυρμένην* und Pesch .חזיתכי דמפלפלת Ob beide Versionen noch einen andern Text vor sich hatten, oder nur geraten haben, läßt sich nicht mehr feststellen. Sicher aber ist ihre Wiedergabe vollkommen sinngemäß, so daß ich die Lesung מתרוססת vorschlagen möchte: „bespritzt mit deinem Blute“. Das im Jüdisch-aramäischen und Syrischen geläufige Verbum רסס findet sich noch einmal gerade bei Ezechiel (46, 14) und sein Derivat רסים Cant. 5, 2. Eine Parallele zu unserer Stelle bietet das Targ zu Jes. 1, 6 (für מכה טריה) מחא מְרססא, was wohl eine Wunde bedeutet, von der das Blut noch nicht abgewaschen ist. Der in der althebr. Schrift begründete Wechsel von ב und ר ist auch sonst belegt, vgl. z. B. Jer. 14, 18 סחרו, wofür mit Chajes[2] סחבו zu lesen, und unten zu Ps. 37, 35 sowie 1. Kön. 22, 32 ויסבו neben 2. Chr. 18, 31 .ויסרו

Ez. 37, 19 ונתתי אותם עליו את עץ יהודה ist grammatisch unmöglich. Ich vermute als ursprünglichen Text: ונתתי אתו „und ich werde zu ihm das Holz Juda's hinzutun“. Ein Glossator wollte nun andeuten, daß nicht אִתּוֹ sondern אֹתוֹ gemeint sei, und schrieb daher daneben: מעליו „über dasselbe“. Die Glosse kam dann irrtümlich in den Text, und aus אתומעליו konnte bei scriptio continua leicht אותמעליו werden. Zum Ausdruck נתן את „zu etwas hinzutun“ vgl. Ex. 31, 6 ,נתתי אִתּוֹ את אהליאב

[1]) Die Kenntnis des Babylonischen müssen wir bei dem Verfasser auch dann voraussetzen, wenn er, wie viele Neuere annehmen, cap. 66 erst nach der Rückkehr aus dem Exil kurz vor dem Tempelbau geschrieben hat.

[2]) Giornale de la Soc. As. It. XIX 182. 405 f.

während נתן מעל des Glossators seine Parallele in 2 Kön. 25, 28 ויתן את כסאו מעל כסא המלכים hätte.

Amos 5, 8 gehört nicht an seine jetzige Stelle. Guthe möchte V. 9 und dann 8 hinter 14 setzen. Viel näher liegt jedoch die Annahme, daß V. 8 ursprünglich hinter 4, 13 stand, wo er er sich ausgezeichnet anschließt. Man beachte auch על במתי ארץ יהוה אלהי צבאות שמו und 5, 8 Schluß: על פני הארץ יהוה שמו

Das Homoioteleuton bewirkte, daß der eine Vers ausfiel und dann später an falscher Stelle nachgetragen wurde. Allerdings bliebe dabei unerklärt, wieso auch der dunkle Vers 9 an seine jetzige Stelle geraten ist.

Amos 8, 5 מתי יעבר החדש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר. Es ist nicht verständlich, wieso der Neumond, auch wenn er kultisch ausgezeichnet war, die Wucherer in ihrem Treiben gehindert haben soll. Auch die Versionen haben übrigens חדש als „Monat" gefaßt. Es liegt darum nahe, auch שבת als „Woche" zu fassen, wodurch erst der ganze Vers einen guten Sinn erhalten würde. Mit Ablauf eines Monats bzw. einer Woche begann eine neue Geschäftszeit, mit deren Eintritt die Preise gesteigert werden konnten. Das Targ. hat bezeichnenderweise שבת durch שמיטתא wiedergegeben, also jedenfalls richtig herausgefühlt, daß שבת hier einen längeren Zeitraum als einen Tag bezeichnen muß. Eine interessante Parallele bietet der Schluß der zweiten horazischen Epode, wo es vom Wucherer Alphius heißt: omnem redegit idibus pecuniam, quaerit calendis ponere.

Obadja 7 לחמך fehlt in LXX, ist auch überflüssig und hier vollständig unverständlich. Vielleicht ist es nur eine ironische Glosse zu dem unmittelbar vorangehenden אנשי שלמך, also לֹחֲמֶיךָ zu lesen. Der Glossator dachte an Stellen wie Jer. 20, 10 כל אנוש שלמי שמרי צלעי; Ps. 41, 10 גם איש שלומי . . . הגדיל עלי עקב. Der Ausdruck לֹחֲמֶיךָ wäre genau wie לֹחֲמָי Ps. 35, 1.

Ebd. אין תבונה בו ist in diesem Zusammenhang ebenso überflüssig wie sinnlos. Möglicherweise liegt hier eine an die falsche Stelle geratene Glosse zu ותבונה in V. 7 vor. Der temperamentvolle Glossator wollte sagen, daß es in אדום überhaupt nie eine תבונה gegeben habe.

Nah. 3, 4 הַמֹּכֶרֶת גּוֹיִם בִּזְנוּנֶיהָ paßt nicht in den Zusammenhang. Es ist doch nicht gemeint, daß Ninive seine Feinde ins Unglück gestürzt habe, sondern daß es (wie heute England) gerade die Völker, die es durch seine Verführungskünste für sich gewann, nur eigennützig mißbraucht habe. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, wollte man schon מכר (im Sinne von arab. مكر) als „betrügen“ erklären[1] oder מְשַׁכֶּרֶת lesen[2]. Doch noch besser würde die Lesung הַשֹּׂכֶרֶת passen: „die die Völker in ihren Sold nahm“ vgl. שׂכר genau in der gleichen Anwendung 2. Kön. 7, 6 שָׂכַר עָלֵינוּ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת מַלְכֵי הַחִתִּים. Der Fehler wäre dann aus der Ähnlichkeit von ש und מ in der althebr. Schrift zu erklären, vgl. Mal. 3, 5 מְמַהֵר, wofür מְשַׁהֵד zu lesen, siehe JQR. New Ser. II 109.

Hag. 2, 4—5 וַעֲשׂוּ כִּי אֲנִי אִתְּכֶם נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתְּכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם וְרוּחִי עֹמֶדֶת בְּתוֹכְכֶם. Die Worte von אֶת הַדָּבָר bis מִמִּצְרַיִם fehlen in LXX und unterbrechen den Zusammenhang. Sie sind aber nicht als eine spätere Glosse anzusehen, sondern sind nur an die unrechte Stelle geraten und standen ursprünglich hinter וַעֲשׂוּ. Dann ist alles grammatisch und sachlich klar und einwandfrei. Die Verbindung von עשׂה mit dem Objekt דבר findet sich auch Ps. 103, 20. 148, 8 und zwar beidemale auch von der Erfüllung des Gotteswortes.

Ps. 31, 24 וּמְשַׁלֵּם עַל יֶתֶר עֹשֵׂה גַאֲוָה gehört zu יֶתֶר „Strick“, so daß עַל יֶתֶר „genau nach Maß“ bedeutet, vgl. עַל תבלא in Sachau's Aram. Pap. 8, 8 wahrscheinlich im gleichen Sinne[3], vgl. auch das neuhebr. כשורה[4] „wie die Linie“ = gerecht, כחוט השערה „wie ein haardünner Faden“ = nach strengster Gerechtigkeit.

Ps. 35, 3 וְהָרֵק חֲנִית וּסְגֹר. Daß in סגר der Name einer Waffe steckt, hat man schon längst vermutet und darum an *σάγαρις* gedacht, was aber höchst unwahrscheinlich, da ein semitisches Etymon dafür nicht nachweisbar ist. Vielleicht ist סְגֹד zu lesen d. i. *šukûdu*, womit keilinschriftlich eine allerdings noch nicht bestimmte Waffe bezeichnet wird[5]. Die Erweichung von כ

[1]) Ges.-Buhl [16]422[b] s. v.

[2]) Kittel BH z. St.

[3]) Vgl. meine Bemerkung OLZ XIV 498.

[4]) Z. B. M. Baba Bathra 8, 5.

[5]) Vgl. Muß-Arnolt 1026[a] s. v.

in ג zeigen auch andere Lehnwörter aus dem Babylonischen und Assyrischen, wie תרגל· תגלת פלאסר· סרגון· זהב· בגיר· בגן (vgl. OLZ VIII 183).

Ps. 37, 35 ראיתי רשע עריץ ומתערה כאזרח רענן. Für das schwierige ומתערה vermute ich ומִתְעַבֵּה. Der Hitp. ist allerdings nicht belegt, doch der Kal. kommt Deut. 32, 15 ganz in ähnlicher Übertragung (vom sündigen Volk Israel) vor. MT ist entweder als graphische Verwechslung zu erklären (vgl. oben zu Ez. 16, 6) oder durch Abirren des Auges auf das danebenstehende עריץ entstanden, vgl. Ps. 61, 6 ירשת יראי שמך für ארשת unter dem Einflusse von יראי.

Ps. 45, 5 ותורך נוראות ימינך erklärt sich aufs einfachste, wenn man יְתֹרַךְ vokalisiert (Impf. Kal. von ארך) „und furchtbar lang sei deine Rechte“. Die lange Hand ist ein Sinnbild der Macht (Ἀρταξέρξης μακρόχειρ), während die kurze Hand die Machtlosigkeit bezeichnet (Num. 11, 23; Jes. 50, 2, 59, 1 und speziell von machtlos gewordenen Menschen 2. Kön. 19, 26 = Jes. 37, 27) vgl. auch Sir 36, 7 האריך יד (M). Der adverbielle Gebrauch von נוראות wie Ps. 139, 14.

Ps. 72, 17 יהי שמו לעולם לפני שמש ינין שמו. Das schwierige ינין ist als eine Pualform von dem einmal in der Mechilta[1] belegten נייין „preisen“ zu erklären, wie bereits Isaak Landau in seinem 1844 erschienenen Kommentar zur Mechilta[2] erkannt hat.

Ps. 74, 19 אל תתן לחית נפש תורך ist schon von den Versionen nicht mehr recht verstanden worden. Das schwierige לחית ist vermutlich nur unter dem Einfluß von חית in der zweiten Vershälfte entstanden, während der ursprüngliche Text lautete: אל תתן לְאַיָּת נפש תורך „gib nicht dem Habicht das Leben deiner Turteltaube preis“. Aus Hiob 28, 7 ersehen wir, daß der Habicht (אַיָּה wie Lev. 11, 14. Deut. 14, 13) auch in Palästina so bekannt war, daß der Dichter auf seine Natur anspielen konnte.

Ps. 148, 14 עם קרבו ist zu lesen עם קְרָבוֹ „das Volk seines Kampfes“, d. h. das für Gott kämpfende Volk. Da der Anfang des Verses auf einen vorangegangenen Sieg hindeutet, würde also die Bezeichnung Israels als עם קְרָבוֹ besonders gut passen, vgl.

---

[1]) Beschallach III (ed. Friedm. 37a) נייני ושבחו להקב״ה.

[2]) בירורי המדות angeführt bei Friedmann z. St.

Jes. 52, 11, wo נשאי כלי יהוה „Waffenträger Jahves“ auf Israel gesagt wird. Von Einzelpersonen steht wiederholt נלחם מלחמות יהוה (1. Sam. 18, 17, 25, 28. Sir. 46, 3).

Prov. 20, 15 יש זהב ורב פנינים וכלי יקר שפתי דעת. Da auch in a konkrete Wertgegenstände genannt sind, mit denen die Erkenntnis verglichen wird, möchte ich auch כלי יקר als „gläsernes Gefäß“ erklären, vgl. Hiob 28, 17, wo Glas (זכוכית) als kostbarer Gegenstand neben זהב und פנינים (V. 18) genannt ist, und zwar ganz wie hier im Vergleich mit der Weisheit. Daß יקר auch die spezielle Bedeutung „Glas“ hatte, zeigt b Berakoth 28a. Dort liest MsM. במן יקר für בכסא דמוקרא der Drucke, und es kann damit nach dem Zusammenhang und nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Raschi nur ein gläsernes Gefäß gemeint sein. An der Parallelstelle 31a liest sogar Ms. M. und andere alte Textzeugen für כסא דמיקרא direkt כסא דמן יקר, wo also יקר licher das Material angibt, aus dem der Becher gemacht ist. Diese Stelle sichert auch die Bedeutung von מן יקר 28a, das man also nicht etwa als „Gefäß der Kostbarkeit“ erklären darf, was es (wie das ihm entsprechende hebräische כלי יקר) ja an sich bedeuten könnte.

Prov. 29, 21 מפנק מנער עבדו ואחריתו יהיה מנון. Da die Versionen מְפֻנָּק für מְפַנֵּק lesen, liegt die Annahme nahe, daß auch in מנון ein entsprechendes Partizip vorliege. Als solches bietet sich ungezwungen מְנֻוָּן „hinsiechend“. Der Stamm findet sich in dieser Bedeutung im Neuhebräischen und Aramäischen, allerdings nur im Hitpael[1]. Der Vers ist also zu übersetzen: „Der von Jugend auf Verzärtelte ist ein Sklave[2], und seine Nachkommenschaft wird kränklich sein“. Vielleicht ist LXX ὀδυνηθήσεται nur freie Wiedergabe des noch richtig gelesenen und verstandenen Wortes.

Prov. 31, 28 קמו בניה ויאשרוה בעלה ויהללה. Konstruktion und Ausdruck erinnern stark an Cant 6, 9b ראוה בנות ויאשרוה מלכות ופילגשים ויהללוה. Mit dieser Anspielung wollte der

---

[1]) Levy Nh Wb III 361. Fleischer ebenda III 717a sucht den Stamm — schwerlich mit Recht — als denominiert von dem Buchstabennamen נון zu erklären.

[2]) Für עבדו lies mit den Versionen עבד. Das ו ist Dittographie vom Anfang des folgenden Wortes oder auch irrtümlich stehengebliebener Kustos.

Verfasser anscheinend das jüdische Frauenideal wirkungsvoll der im Hohen Lied vorliegenden griechischen Anschauung, wonach die Frau lediglich Subjekt und Objekt der Liebe ist, entgegenstellen. Dort preisen die Haremsinsassinnen Sulamith als die schönste, hier Kinder und Mann die אשת חיל als die sittlich beste. V. 29 klingt wie ein Protest gegen Cant 6, 9a, während in V. 30—31 die Summe gezogen wird: nicht die Schönheit, sondern die in ihren Taten hervortretende Religiosität und Sittlichkeit geben der Frau ihren Wert.

Hiob 9, 9 חַדְרֵי תֵמָן ist eine auffällige Bezeichnung für ein Sternbild und steht vollkommen ohne Parallele da. Die Vergleichung mit ירכתי צפון ist verfehlt, da damit erstens nicht ein Sternbild bezeichnet wird und außerdem in dem Worte nach seiner ursprünglichen Bedeutung („das Hinterste") gar nicht der Begriff „Gemach" liegt. Merkwürdigerweise liegt beim Ἑβρ. eine Wiedergabe des Wortes vor, die bisher nicht beachtet wurde, doch wahrscheinlich das Richtige trifft: *καὶ πάντα τὰ ἄστρα τὰ κυκλοῦντα νότον*. Es ist nämlich וְהֹדְרֵי תמן zu lesen: „die Umkreiser des Südens"[1]. Auch Pesch. (ואהדר על תימנא) hat noch gewußt, daß hier eine Form von הדר „kreisen" vorliegt, wenngleich sie den Sinn des Ausdrucks mißverstanden hat. Das Verbum הדר, das sich im Hebräischen auch Ez. 21, 19 findet, hat im Syrischen die die Ableitung הודרא, die speziell vom Umlauf der Gestirne gebraucht wird[2]. Im Neuhebräischen kommt das entsprechende Verbum חזר in gleicher Bedeutung vor[3], und wird מחזור vom Sonnen- und Mondzyklus gebraucht. Im syrischen הדר scheinen übrigens zwei ursprünglich verschiedene Stämme zusammengefallen zu sein: 1. הדר „kreisen" = hebräisch חדר (davon auch חֶדֶר) = arabisch خدر; 2. הדר „zurückkehren" = hebräisch חזר[4]. Allerdings verbindet auch

[1]) Der geläufige hebräische Ausdruck wäre סֹבְבֵי תמן, vgl. Koh 1, 6 von der Sonne הולך אל דרום וסובב אל צפון.

[2]) Belege bei PSm. 1205.

[3]) Z. B. in der Barajta Pesachim 94b חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וחכמי אומות העולם אומרים גלגל חוזר ומזלות קבועין.

[4]) Erst im Neuhebräischen belegt, doch mit ziemlicher Sicherheit schon bei Sirach und in den Psalmen Salomos nachzuweisen, siehe meine Bemerkungen zu Sir. 26, 11 und 36, 5 (REJ XXXV 60/61, 63) und zu Ps. Sal. 10, 1 (OLZ V 338—39).

hebräisch חזר beide Bedeutungen, doch mag es die zweite Bedeutung („kreisen“) erst unter dem Einfluß des Aramäischen erhalten haben, zumal auch das jüdisch-aramäische הדר sowohl „zurückkehren“ als auch „kreisen“ bedeutet.

Hiob 23, 3 מי יתן ידעתי ואמצאהו אבוא עד תכונתו. Während man bisher תכונה von כון abgeleitet hat, scheint es vielmehr zu תכן zu gehören und „unergründliches Wesen“ zu bedeuten, vgl. 11, 7 in gleichem Zusammenhang הַחֵקֶר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא. Daß חֵקֶר und תְּכוּנָה synonym sind, zeigt der unterschiedslose Gebrauch von חָקַר und תָּכַן für „prüfen“, „ergründen“. Die in LXX vorliegende Wiedergabe *ἔλθοιμι εἰς τέλος* ist vielleicht nur geraten, gibt aber den Sinn annähernd wieder. Auch Ez. 43, 11 ist תכונה wahrscheinlich „Maß“ und ebenfalls von תכן abzuleiten. Vielleicht ist selbst an der etwas unklaren Stelle Nah. 2, 10 ואין קצה לתכונה zu erklären: plündert so viel, daß es gar nicht mehr zu zählen ist, vgl. Jer. 46, 23 ganz ähnlich כרתו יערה נאם יהוה כי לא יחקר.

Hiob 38, 32 ועיש על בניה תנחם ist in LXX durch *ἐπὶ κόμῃς αὐτοῦ* wiedergegeben. Diese sinnwidrige Übersetzung ist vielleicht dadurch zu erklären, daß im Jüdisch-Aramäischen tatsächlich בינתא in der Bedeutung „Haar“ vorkommt[1]. Auch sonst legt LXX bisweilen hebräischen Wörtern eine aramäische Bedeutung unter.

Neh. 5, 2 בנינו ובנתינו אנחנו רבים wird erklärt durch V. 5 והנה אנחנו כבשים את בנינו ואת בנתינו לעבדים. Ich vermute daher בבנינו ובבנתינו אנחנו רֹדִים. Der Fehler רבים würde sich aus der Ähnlichkeit von ב und ד in der alten Schrift erklären[2]. Nachdem der Fehler entstanden war, mußte natürlich die Vorsilbe ב fortfallen, damit der Satz wenigstens scheinbar einen Sinn ergebe: „unsere Söhne und Töchter sind zahlreich“. Da übrigens רדה zweimal (Lev. 25, 53, Jes. 14, 6) auch mit dem Akkusativ verbunden erscheint, an der ersten Stelle sogar genau in der hier vorliegenden Bedeutung, hat vielleicht wirklich בנינו ובנתינו אנחנו רדים gestanden. Das einzige entgegenstehende

[1]) Belege bei Levy Nh Wb I 220b.

[2]) Vgl. meine „Analekten“ 51 zu Ps. 69, 11. Weitere Beispiele OLZ 1916 Sp. 82/83 (zu גבלות).

Bedenken. daß רדה sonst nur von jemand steht, der einen andern sich zum Sklaven macht, aber nicht wie hier. von jemand, der seine eigenen Kinder als Sklaven an einen Dritten verkauft, kann durch Hinweis auf V. 5 entkräftet werden. Denn auch כבש wird hier (V. 5) in der gleichen modifizierten Bedeutung gebraucht.

Neh. 11, 22 לְנֶגֶד מלאכת בית האלהים ist wohl zu vokalisieren לְנֹגֵד מ׳ב׳ה׳ vgl. V. 11 נְגִד בית האלהים. Der gleiche Fehler in MT liegt 1. Sam. 16, 6 vor, vgl. „Analekten" 64.

1. Chr. 13. 1 ויועץ דויד עם שרי האלפים והמאות לכל נגיד ist grammatisch ganz unverständlich. Die Konstruktion wird sofort klar. wenn man annimmt, daß in נגיד ein dem äthiopischen *nagad* entsprechendes, sonst verschollenes Wort für „Stamm" steckt[1]. Die Hervorhebung der Tatsache, daß David von jedem Stamm die Obersten zur Beratung zugezogen habe, stimmt zu V. 2—5. wo immer von ganz Israel gesprochen wird. Syntaktisch ist eine besonders genaue Parallele zu unserer Stelle Num. 31, 4 אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל.

1. Chr. 17. 24 ויאמן ויגדל שמך עד עולם. Das schwer verständliche und in der Parallelstelle 2. Sam. 7, 26 fehlende ויאמן ist vertikale Dittographie von V. 23, wo gerade ביתו יאמן darüber stand. Danach wäre die Länge einer Zeile 22—23 Buchstaben, was zu den Resultaten von Blau[2] und Rothstein[3] stimmt. Zu der gleichen Zeilenlänge von 23 Buchstaben gelangt man durch die Beobachtung. daß Prov. 28, 1 das ו in כפיר vertikale Dittographie von יבטחו ist. wie ursprünglich für יבטח stand[4].

2. Chr. 8. 11 כי קדש המה אשר באה אליהם ארון יהוה. Der Plural המה ist hier völlig unerklärlich. scheint auch LXX und Pesch. nicht vorgelegen zu haben. Vielleicht ist המה nur falsche Auflösung der Abbreviatur המ׳. die hier für המקום stand,

---

[1]) Von diesem Wort ist dann erst נגיד abgeleitet, vgl. אַלּוּף „Fürst" von אלף. Die Wortbildung geschah wohl unter dem Einfluß der synonymen Worte נָדִיב, נָשִׂיא und נָסִיךְ.

[2]) Studien zum althebräischen Buchwesen (Budapest 1902) 132, wonach es neben einer längeren Zeile von 26—30 Buchstaben eine kürzere von 20 bis 22 Buchstaben gegeben habe.

[3]) ZDMG 56, 196—97, wonach das Samuelbuch in Zeilen von 23 bis 25 Buchstaben geschrieben war.

[4]) Vgl. meine Bemerkung JQR. New Series, II 126.

vgl. die Parallelstellen Ex. 3, 5. Jos. 5. 15. Nachdem einmal der Fehler המה entstanden war, mußte natürlich auch אליו in אליהם geändert werden.

2. Chr. 33, 8 מעל האדמה אשר העמדתי לאבתיכם (dafür 2. Kön. 21, 8 נתתי) ist wahrscheinlich Aramaismus in der Bedeutung „schwören", in welchem Sinne Targ. regelmäßig קיים für נשבע setzt. Auch der Gebrauch von הקים (Sirach 44, 21 bis 22) und קיים (M. Sanhedrin 7, 6, vgl. schon Esther 9, 21 ff.) für „schwören" ist als Aramaismus zu erklären. Die Vulg. gibt ויעמד 2. Chr. 34, 32 durch *adiuravit* wieder, was freilich dort nicht dem Sinn entspricht[1], aber wenigstens beweist, daß man העמיד mit dem Begriff „schwören" in Verbindung brachte. Vermutlich ist auch 1. Macc. 7, 9 *καὶ ἔστησεν αὐτῷ τὴν ἱερωσύνην* nur irrige Wiedergabe von וַיַּעֲמֵד (oder וַיָּקֶם): „und er schwor ihm das Hohenpriesteramt zu".

[1]) העמיד (und ebenso הקים, קיים) bedeuten überhaupt nicht „einen beschwören" sondern „einem etwas zuschwören".

Consecratio.

Ein numismatischer Beitrag zur römischen Kaiserkonsekration.

Von

Dr. **Max Bernhart**-München.

Mit fünf Tafeln.

Die hellenische und hellenistische Apotheose.

Die neuere Forschung hat den Zusammenhang zwischen der Menschenvergötterung auf griechischem Boden und irgendeinem orientalischen Herrscherkult, auch dem ägyptischen, immer entschiedener in Abrede gestellt. Man wies darauf hin, wie dieser Zug in der griechischen Religionsgeschichte bereits durch Elemente des früheren griechischen Geisteslebens ermöglicht worden war: So durch die Philosophie, die schon seit Demokrit das Innewohnen des Dämons im Menschen für möglich gehalten hatte und im neuplatonischen Dualismus den Menschen als Teilhaber an der göttlichen Weltseele begriff; ebenso durch die Auffassung von den Göttern, denen durchaus keine Absolutheit zukäme, die vielmehr aus der nämlichen Quelle des Seins hervorgingen, dem die Menschen entstammen, und wie diese einer unabwendbaren *μοῖρα* unterliegen; endlich durch die religiös gefärbte enthusiastische Neigung, überragende Menschengröße mit der Welt des Göttlichen in Zusammenhang zu bringen[1]. Wie Philosophenschulen sich zu formalen

[1]) „So wurde in Westhellas schon im 5. Jahrhundert Empedokles von seiner Schule als Gott verehrt. Von Pythagoras wird berichtet, daß seine feierliche Würde auf seine Umgebung so gewirkt habe, als ob Apollon aus dem Land der Hyperboräer unter sie getreten sei; er wird geradezu als ein Sohn des Apollon bezeichnet." Adolf Bauer, Vom Griechentum zum Christentum, Leipzig 1910, S. 63. — Über Pythagoras-Legenden handelt ausführlich Wolfgang Schultz, Altjonische Mystik I, Wien 1907, S. 294 ff.

Kulturvereinen entwickeln konnten, zeigt die Geschichte der platonischen Schule, für die sich das Bild des Meisters alsbald nach seinem Tode in einen Gott verklärte, dessen Gedächtnis Aristoteles einen Altar errichtete und einen Hymnus widmete, dessen Formen „an die Apotheose streifen"[1].

Die Annahme, daß ein Herrscherkult wie der Alexander zuteil gewordene eine autochthone Erscheinung der griechischen Kultur gewesen, wird bekräftigt durch die Tatsache der Heroenverehrung im griechischen Volk. Hesiod bereits weiß von „sterblichen Seligen", von „Dämonen" im Sinne von Seelengeistern, die zur Göttergemeinschaft hinnübergegangen sind. „Man nannte später solche gewordene Unsterbliche ‚Heroen'. Hesiod, der dies Wort in diesem Sinne noch nicht verwenden konnte, nennt sie mit kühnen Oxymoron: sterbliche Selige, menschliche Götter. Den Göttern ähnlich sind sie in ihrem neuen Dasein als ewige Geister, sterblich war ihre Natur, da ja doch ihr Leib sterben mußte, und hierin liegt der Unterschied dieser Geister von den ewigen Göttern[2]." Die drakonische Rechtaufzeichnung um das Jahr 620 schärft den Kult der Heroen zugleich mit dem der Götter als einen altgewohnten religiösen Brauch ein; zu diesen Landesschutzgeistern steht der Athener des 7. Jahrhunderts in einem Verhältnis ehrfürchtiger Anrufung in wichtigen Momenten des privaten und öffentlichen Lebens; ihnen opferte man um die Abend- oder zur Nachtzeit auf niedrigen Altären und lädt sie fürs Opfermahl zu Gaste; ihnen galten alljährlich gefeierte Leichenspiele, damit sie den Familien und Landschaften . . . . Gunst erhielten[3]. „In ihnen treffen wir an, was den homerischen Gedichten fremd war, Seelen, die nach dem Tode und der Trennung vom Leib ein höheres, unvergängliches Leben haben[4]." Auch der Ahnenkult der späteren athenischen „Geschlechter" ist im wesentlichen Heroenkult.

Aber die schlichte Größe dieser aus persönlicher Zuneigung gebornen Totenverehrung verlor sich bald in einer Profanierung durch politische Nebengedanken. Schließlich gab jede natürliche

---

1) P. Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, Tübingen 1907, S. 74.

2) E. Rhode³, Psyche 101 f.

3) Rhode³, Psyche 146 ff.

4) Ebd. 153 f.

oder erworbene Tüchtigkeit eine Anwartschaft auf die Heroenwürde nach dem Tode. Männer wie Lykurg, Homer, Aeschylus und Sophokles und Sieger der öffentlichen Spiele lebten im religiösen Andenken der Griechen als Heroen. Als während der großen Freiheitskriege der patriotische Enthusiasmus den Himmel der Heroen mit neuen Scharen bevölkert hatte, schien es an der Zeit, die Entrückten in einer hierarchischen Gliederung abzustufen. Die klingenden Namen stellte man als besondere Auslese über jene anderen, die nach einer vorübergehenden Erhebung in göttliches Bereich dem Gedächtnis der nachlebenden fast immer mehr entschwanden.

Im Zusammenhang mit diesen Tatsachen hat es nichts Befremdliches, daß im griechischen Volk ein Herrscherkult von Art und Umfang des dem Alexander zugewendeten um sich greifen konnte. Von der Vergötterung Verstorbener war kein großer Schritt zur Apotheose eines Lebenden, der rühmlich und, wie es schien, mit übermenschlicher Kraft in die Schicksale des Völkerganzen eingriff.

Schon aus den Zeiten des peloponnesischen Krieges wird uns berichtet, daß griechische Städte dem siegreichen Feldherrn durch den Bau von Altären, durch Opfer und Päane göttliche Ehren erwiesen; und dem Agesilaos ließen die Bewohner von Thasus durch Gesandte ankündigen, daß sie aus Dankbarkeit ihm Tempel und Gottesdienst zu widmen im Begriff stünden[1]. In Amphipolis empfing Philipp von Mazedonien göttliche Ehren. Daß ein Alexander vollends sich zu der Forderung an die griechischen Städte verstieg, ihn als Gott zu erkennen und anzubeten, läßt wohl auf allgemeine griechische Voraussetzungen schließen, die im Bund mit Alexanders enthusiastisch-romantischem Wesen eine orientalisch gefärbte Auffassung des Königtums möglich machten. Die morgenländische Idee des Herrscherkultes harrte gleichsam auf das Erscheinen einer überragenden Gestalt, die durch die Vereinigung einer Vielheit von Staaten und Stämmen zu einem politischen Ganzen sich ein Anrecht auf Vergötterung erwarb. In Babylon überbrachte eine Schar von griechischen Boten dem König die ehrfürchtige Bereitschaft aller Staaten, ihm

[1]) Plut. Lys. 18. Athen. 15, 52.

göttliche Ehren zu erweisen. Aus dem eigenen Bewußtsein seiner göttlichen Berufung, aus dem Verlangen nach einer in Ost und West des ungeheuren Reiches gleichförmigen Anerkennung (Anerkenntnis) des monarchischen Gedankens und seines sakrosankten Vertreters erwuchs 324, einstweilen für die griechischen Staaten, der Befehl, im König eine göttliche Majestät zu verehren. In Athen pflog man über dieses Ansinnen öffentliche Beratung. Während der Redner Lykurg sich unwillig über den neuen Gott äußerte, aus dessen Tempel niemand heraustreten konnte, ohne einer Reinigung zu bedürfen, rieten Demades und Demosthenes dem Volke, sich dem Begehren Alexanders zu fügen, um nicht, während sie dem König den Besitz des Himmels streitig machten, den Besitz der Erde zu verlieren[1]. Die olympische Ehrung ward durch Volksbeschluß anerkannt. Sparta bequemte sich, freilich nicht einer inneren Überzeugung folgend, zu dem lakonischen Dictum: „Will Alexander Gott sein, nun so sei er Gott[2]".

Die religiöse Verfassung Griechenlands war dem Aufwuchern der Herrschervergötterung so wenig ungünstig gewesen als etwa Alexanders philosophische Vergangenheit auf die Erhaltung der schlichten Volksreligion hindrängte. Schon der Vierundzwanzigjährige, der in der Oase Siwah das Orakel des Zeus Ammon um seine Zukunft befragte und wahrscheinlich den nämlichen Bescheid erhielt, den das wohlwollende Orakel hernach auch des Königs Begleitern mitteilte, daß nämlich Alexander als Sohn des Zeus göttliche Ehren genießen solle, verriet wenigstens in seinen negativen Tendenzen den Zögling jenes Aristoteles, der die von Sokrates und Plato schon gelockerte, aber noch geduldete Verbindung der volkstümlichen Mythologie mit der Philosophie vollends löste[3]. Man geht nicht fehl mit der Annahme, daß der

[1]) Athen. 2, 22. Demosth. Epist. 3, 29. Plut. Reip. ger. Pr. 8.

[2]) Weber, Weltgeschichte III, 216.

[3]) „Auch durch Alexanders Zug nach Ägypten und zur Oase des Zeus Ammon wurde keineswegs ein näherer Zusammenhang des Alexanderkultes mit dem ägyptischen Gottkönigtum geknüpft, denn der in der Oase verehrte Ammon war überhaupt kein rein ägyptischer, sondern weit mehr ein von den Griechen verehrter Gott. Wenn also seine Priester Alexander als den Sohn ihres Zeus Ammon (also nicht als den Gott selbst, wie Kallisthenes berichtet, vgl. Kornemann 57) begrüßten, so bedeutet das keineswegs die Bezeichnung Alexanders als Sprosse eines ägyptischen Gottes, sondern er

Rationalismus des Lehrers auch im Kopfe Alexanders mit den Olympischen als den Gebilden einer Formenphantasie aufgeräumt hatte. War ihm aber der alte Himmel einmal all der gebrechlichen Gottheiten entleert, so war für den glanzliebenden Sieger, der nach dem persischen Feldzuge sich gern in den abgöttischen Ehrungen medischer Diplomaten sonnte, der Schritt zur Selbstvergötterung weder weit noch schwierig. Zwar hat man in der Einführung des persischen Zeremoniells, wie z. B. der Proskynese am Hofe Alexanders eine freilich auf die scharfe Opposition der chauvinistischen Makedonen und Hellenen treffende „Konzession an die Denkweise und Sitten der von ihm unterworfenen Völker" zu sehen[1]. — Zwar verstand Alexander die herrscherkultischen Regungen in Volk und Umgebung weit mehr als Huldigung an seines Reiches Herrlichkeit denn als Vergötterung seiner bis in die letzten Lebensstunden leutseligen Persönlichkeit; aber wie tief der Gedanke an die Heroisierung der menschlichen Persönlichkeit und ihre kultische Steigerung ins Göttliche Wurzel geschlagen hatte, beweist — wenn man von den vielleicht schon zu Lebzeiten des Herschers alljährlich gefeierten Spielen in einem Alexander geweihten Haine bei Teos[2] absieht — des Königs Verhalten beim Tode Hephaestions. Die Feuer in den babylonischen Heiligtümern Zoroasters mußten, wie sonst nur beim Tode des Königs, ausgelöscht werden, die benachbarten Städte hatten Geld für den Totenpomp beizusteuern; bald erhob sich aus kostbarem Holz ein Scheiterhaufen von fünf Stockwerken (200 Fuß) Höhe, mit Gold und Purpur, Gemälden und Bildwerken behangen. Während Holz und Leichnam in Flammen aufgingen, wurde der „Heros" in Leichenspielen verherrlicht. Fortan begehrte der neue Heros in Tempeln und auf Altären göttliche Verehrung. „Unbewußt

wurde dadurch zum Sohne des in der ägyptischen Wüste verehrten Zeus erklärt, dem schon Kimon und dann wieder während des peloponnesischen Krieges die Athener oft ihre Verehrung gezollt hatten." Ad. Bauer, Vom Griechentum zum Christentum, Leipzig 1910, S. 54. — Auch Kaerst II S. 376 ff. teilt diese Beurteilung des Besuches bei Ammon-Râ und findet überhaupt die eigentliche Wurzel der Apotheose des hellenistischen Königtums nicht in der griechischen Berührung mit der orientalischen Sitte.

[1]) Kornemann S. 56 f.

[2]) Kornemann S. 57.

hat Alexander in dieser Heroisierung das direkte Vorbild für seine eigene Erhebung in den Himmel geschaffen[1]."

Alexander selbst wurde nach seinem Tode in Alexandrien[2] beigesetzt, wo er nach der Meinung des Statthalters Ptolemaios als „segnender Schutzgott" das Gedeihen der Nillande fördern sollte. Erst später fand die Überführung nach Alexandria statt, wo der Gewaltige göttergleich den Kult seiner kleinen Nachwelt genoß. Von dieser Deifizierung Alexanders sprechen auch die Münzbilder. Während man bisher nur Götterköpfe oder Bildnisse von Heroen auf Münzen brachte, kam jetzt mit einem Male die Sitte auf, Herrscherbildnisse auf Münzen zu setzen. Aus dieser Veränderung spricht klar der persönliche Charakter der hellenistischen Herrschaft und des hellenistischen Herrscherkultes. Alexander, durch die Ammonshörner als *θεός* charakterisiert, erscheint unter den Ptolemäern in Ägypten und unter den Seleukiden in Syrien. Diese aus der historischen Überlieferung wie aus den Münzen sich ergebende Tatsache einer weithin anerkannten Vergötterung Alexanders war sicherlich religiösen Motiven entsprungen; zu diesen mögen sich aber auch politische gesellt haben, wodurch die Diadochen für die Begründung und Erhaltung ihrer eigenen Herrschaft den göttlichen Charakter der Herrschaft Alexanders zugrunde legen konnten.

Über die weitverzweigten Apotheosen und Herrscherkulte der Diadochenzeit haben sich Spezialforschungen — ich möchte die trefflichen grundlegenden Arbeiten von E. Kornemann[3], J. Kaerst[4] und Wilamowitz-Moellendorf[5] besonders erwähnen — verbreitet.

---

1) Kornemann S. 59.

2) Diodor, cap. 28.

3) E. Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte. Klio I. 1901, S. 51—146.

4) J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II, 1. Das Wesen des Hellenismus. Teubner 1909.

5) Wilamowitz-Moellendorf, Staat- und Gesellschaft der Griechen. Teubner 1910. Insbesondere der Kult der Arsinoe Philadelphos S. 151 ff. Kornemann (a. a. O.) und Hirschfeld (Sitz. Ber. der Berl. Akad. 1888 S. 834) weisen auf die göttliche Verehrung der Ptolemäer, Seleukiden und Attaliden im zweiten vorchristlichen Jahrhundert durch verschiedenartige Kultgebräuche hin. Neben diesen weitgehenden Huldigungen, die man den Herrschern angedeihen ließ, trat am Ausgang des zweiten Jahrhunderts in den östlichen

Rom war im großen Reiche aufgegangen, die Einheit seiner einheimischen Religion wurde durch eine internationale, in der die Anschauungen aller Provinzen gleichmäßig vertreten waren, verdrängt. Ein bindendes Glied war die allen Teilen des Reiches gemeinsame Verehrung des römischen Kaisers.

Die Consecratio der römischen Kaiser im allgemeinen.

Über den religionsgeschichtlichen Ursprung, über die theologische Grundlage und historische Entwicklung der römischen Kaiserverehrung haben Beurlier, Cumont und andere dankenswertes Licht verbreitet. Da es für unsere Untersuchung weniger auf eine vollständige Aufzählung der Beispiele von Herrscherkult in der Kaiserzeit als vielmehr auf die religiöse Praxis, den Ritus der Apotheose und seine verzweigte Symbolik ankommt, so mögen im folgenden die typischen Fälle der Cäsarenvergötterung herausgegriffen und dargestellt werden.

Die politische und religiöse Konstitution in Ost und West war zu Beginn des Augusteischen Zeitalters für die volle Blüte des Herrscherkultes denkbar günstig. Während im Osten der Alexanderkult inmitten wechselnder Übungen der Menschenvergötterung sich als bleibende religionsgesichtliche Tatsache behauptet und die Idee der Apotheose selbstverständliches Gemeingut der Völker geworden war, hatte sich auch im Religionsgemisch des Westens der Gedanke des Herrscherkultes immer mehr verfestigt. Die stoische Ethik Ciceros war kein Hindernis, eine Vorstellung von Göttern als im Menschendienst sich verzehrender Wesen zu predigen, Vergil und Horaz waren die Verkünder einer seit dem Siege von Actium neubelebten Hoffnung der Nation auf Tage dauernden Friedens und Wohlbestandes geworden, Jul. Cäsar als machtbewußter Mehrer des Reiches ließ eine kultähnliche Verherrlichung

Ländern die Verehrung der Göttin Roma. In Smyrna erbaute man zum Zeichen der Verehrung und nicht zum mindesten auch, um sich in die „Fides populi Romani“ zu begeben, einen Romatempel. Zu diesem Dea-Romakult kommt die Verehrung der römischen Statthalter und Feldherrn, denen mit Zeus, mit Roma und Fides die nämlichen göttlichen Ehren erwiesen wurden. Pompejus, Cäsar und Antonius ließen sich bei ihren Lebzeiten als Götter verehren. Auf dieser Grundlage begann der römische Kaiserkult sich zur Blüte zu entfalten.

durch seine Mitwelt gerne an sich herankommen. Die Tatsachen, daß seine Statue neben die der Götter gerückt werde, daß sein Ruhm in Spielen gefeiert, daß seinetwegen die Priesterschaft der Luperci um ein drittes Kollegium vermehrt wird, faßt Sueton in das vorsichtige Wort zusammen: sed et ampliora etiam humano fastigio decerni sibi *passus est*[1]. Aber es war mehr eine passive Hinnahme übermenschlicher Ehrungen, als er einmal zum Empfang des Senates sich selbst vor den Tempel jener Venus Genetrix setzte, von der er in unzweideutiger Absicht seinen julischen Stammbaum herleitete, als er nach dem Siege bei Pharsalus in Athen, Megara, Ephesus, ja in der ganzen asiatischen Provinz sich den Namen *ἀρχιερεύς, δικτάτωρ, σωτήρ, εὐεργέτης* zuerkennen läßt und vollends in jener Apotheose sich sonnt, die gemäß einer Steininschrift aus Ephesus vom Jahr 48 ihn nennt: *τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδείτης θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα*[2]. In Rom selbst stieß die Cäsarenvergötterung auf eine wachsende Gegnerschaft. Die Einrichtung eines förmlichen Kultes zu seinen Ehren, der zweifelhafte Freundesdienst vom Jahre 44, die Statue[3] des Gefeierten mit der weißen Wollbinde, dem hellenistischen Ausdruck der göttlichen Verehrung, zu bekränzen, das mißlungene Wagnis des Antonius beim Superkalienfeste des nämlichen Jahres, wo die Menge den wiederholten Versuch einer göttlichen Ehrung durch das Diadem mit kaum verhaltener Empörung beantwortete, all dies beschleunigte die gewaltsame Wendung der Dinge. Nach seinem Tode erfolgte durch Senats- und Volksbeschluß die offizielle Konsekration. In der amtlichen Bezeichnung DIVVS (nicht DEVS) IVLIVS war nicht mehr vom *θεὸς ἐπιφανής*, vom Gott, der in Menschengestalt erschienen, die Rede, sondern umgekehrt vom Menschen, der unter die Götter erhoben ward.

---

1) Bei Kornemann S. 96 [1].

2) Bei Wendland S. 100.

3) Wenn *Cicero*, In Verr. 4, 2, 4; 57, 128; Dig. 48, 35 und an anderen Stellen von den imagines Caesaris nondum *consecratae* spricht, so dürfen wir daraus den Schluß ziehen, daß zu Ehren der Fürsten oder zur Verschönerung der Stadt Bilder und Statuen aufgestellt wurden, die dediziert und konsekriert wurden. Von diesen Denkmälern wird auch an diesen Stellen gesagt, daß sie im Jahre wenigstens einmal verehrt wurden. Es ist naheliegend, daß diese Feier auf den dies natalis als Gedächtnisfeier der Konsekration gelegt wurde.

Die Religionspolitik des Augustus diente vorsichtig und weitschauend dem Doppelzweck, die romantische Stimmung seiner Ära durch die scheinbare Hinwendung zu den ehrwürdigen Traditionen der altitalischen Religiosität zu nähren und diese konservativen Tendenzen doch wiederum einer sakralen Weihe des Imperiums und seines Trägers dienstbar zu machen[1].

In den kühn gesteigerten Verrherrlichungen der Dichter, die selbst mit Tempel, Gebet und der allgemeinen Bezeichnung als Gott nicht zurückhalten, war mehr als Pathos oder gar Servilismus zu sehen: Darum gab sich jene Stimmung aller nationalen Schichten kund, die dann in der Annahme des Titels Σεβαστός schon für den Lebenden eine maßvolle Form der Apotheose fand.

Die Konsekration des toten Kaisers bezeichnet ein wichtiges Stadium in der Geschichte der Herrschervergötterung. Die Quellen, die über das Ereignis berichten, lassen sich so ausführlich vernehmen, daß wir ihre Schilderungen nur noch um wenig Bemerkungen über die Konsekrationsfeiern beim Tode der Kaiser Augustus, Pertinax und Sept. Severus zu vermehren brauchen, um ein annähernd vollständiges Bild des ganzen Ritus zu bekommen.

a) Augustus[2].

Am 19. August des Jahres 14 n. Chr. war der Kaiser gestorben; am 17. September wurde er konsekriert. Im Senat, der sich auf unerhörte Formen der Ehrung besann, wurden ver-

---

[1]) Vgl. O. Hirschfeld, Sitzungsber. d. Ak. zu Berlin 1888. S. 833 ff.

[2]) Vgl. Beurlier, Culte impériale, S. 28 ff. — Über die Vergötterung Caesars unterrichten uns schriftliche Überlieferungen, Denkmäler und Münzen. „Es wird uns berichtet, daß Octavian in Gemeinschaft mit Antonius und Lepidus (daher Plinius II, 39: consecravimus) zwei Jahre nach den Spielen auf dem großen Forum an der Stelle, wo die Leichenfeier vollzogen worden war, dem vergötterten Vater ein Heroon, die aedes Divi Julii, errichtete, welche das Bild desselben enthalten mußte und andrerseits, daß jenes Bild mit einem Kometen geschmückt wurde, weil der Komet die Aufnahme Caesars unter die Himmlischen, seine Vergötterung, den Menschen verkündigt habe" (Jordan, Der Tempel des Divus Julius. Hermes IX, 345). Auf Denaren der gens Julia ist der Komet dargestellt, gleichsam als Symbol der Apotheose mit der Legende DIVOS (oder DIVVS) IVLIVS Ein Aureus und ein Denar des Jahres 722 zeigen einen Tetrastylos mit der Inschrift DIVO IVL (IO) auf dem Gebälk, zwischen den Mittelsäulen

schiedene Vorschläge laut. Den Sarg mit der Leiche, mit gold- und purpurreichen Teppichen überdeckt, hatte man auf einem Paradebett von Gold und Elfenbein aufgebahrt, das zugleich auch ein Wachsbild des Verstorbenen im purpur triumphale trug. In dieser pompösen Zurüstung wurde die Leiche dem Zuge vorangetragen, ihr folgten zwei Bildsäulen, deren eine, golden, zur göttlichen Verehrung bestimmt war und von Magistratspersonen getragen wurde, und deren andere als Spende der Kurie mitgetragen wurde. Diesen Darstellungen des Kaisers, die von einem Chor junger Trauersänger aus dem Adel begleitet wurden, folgten die Bildnisse seiner Vorgänger, ausgenommen Caesar, der gemäß einer Bestimmung des Augustus selbst in seiner Eigenschaft als Gott in Prozessionen nicht erscheinen durfte. Als in der Reihe der Männer, die seit Romulus an Roms Glanz und Größe mitgewirkt hatten, auch das Bild des Pompejus erschien, sah das Volk darin ein Symbol der allgemeinen Versöhnung und verneigte sich auch vor diesem neuen Gotte. Weiterhin reihten sich andere Bilder und Zeugnisse des nationalen Ruhmes, Trophäen unterworfener Völker, Tafeln mit der Aufschrift der Ehrentitel des Verstorbenen und den Benennungen der von ihm erlassenen Gesetze an. Der ganze Zug hielt vor der alten Rednerbühne (rostra vetera) inne und lauschte im Anblick des Paradebettes der Lobrede des Drusus, vor den Rostra Julia der des Tiberius, welch letzterer mit den Worten schloß: „Ihr habt ihn so manches Mal zum Konsul erhoben; heute seid Ihr gekommen, ihn zum Heros auszurufen und ihn für unsterblich zu erklären. Ihr sollt nicht weinen! Seinen Leib müssen wir der Natur zurückgeben, seine Seele aber verehren wir wie die eines Gottes". Nach diesen Worten bewegte sich der Zug durch die Porta triumphalis dem Marsfeld zu. Hier wurde das Bett mit dem Sarg auf den bereitstehenden Scheiterhaufen gesetzt, der nun von den Leidtragenden umgangen wurde: voran die Priester, dann die Beamten, worauf

---

eine Statue, im linken Felde einen Altar mit loderndem Feuer (Cohen², Augustus 89f. Erst am 18. August 725 a. U. — nach der Schlacht bei Actium — aedis divi Jul(i) ded(icata est). Deshalb fehlen auf diesen Münzen die eroberten rostra, die Augustus nach Rom bringen ließ, um damit den Unterbau des Caesartempels zu schmücken.) Das Giebelfeld des Tempels nahm ein Stern ein.

die Ritter und die Soldaten der städtischen Garde den Toten mit einem kurzen Umritt verehrten. Viele warfen die militärischen Ehrenzeichen, die sie aus der Hand ihres Kaisers empfangen hatten, auf den Sarg. Vom Senat bestimmte Centurionen legten ein Feuer an. Während das Element den Scheiterhaufen von unten her verzehrte, nahm oben ein Adler seinen Flug in die Lüfte, als trüge er die Seele des vergötterten Kaisers gen Himmel. Um das Schauspiel der Apotheose zu vollenden, tat ein gewesener Prätor, namens Numerius Atticus, was ehemals Julius Proculus in Ansehung des Romulus getan hatte: er schwur, er habe des Kaisers Seele in den Himmel fliegen sehen[1]. Nach der Verbrennung sammelten die angesehensten aus der Ritterschaft, bloßen Fußes und nur mit der Tunika bekleidet, unter Anführung Livias, die Asche des Toten, um sie in einer Urne in dem prächtigen Mausoleum beizusetzen, das Augustus schon 40 Jahre vorher zwischen dem flaminischen Wege und der Tiber hatte bauen und mit einem öffentlichen Hain umgeben lassen.

b) Pertinax.

Des Septimius Severus erste Regierungssorge war die Apotheose seines Vergängers. Er veranlaßte einen Senatsbeschluß, kraft dessen Pertinax unter die Götter aufgenommen wurde, reihte ihn unter die Zahl der Kaiser ein, auf deren Beschlüsse man alljährlich Gehorsam schwur und ließ seine goldene Statue auf einem Elefantengespann in den Zirkus bringen, wo ein goldreicher Thron den Glauben des Volkes ans göttliche Weiterleben dieses Herrschers sinnbildete. Die apotheosierende Leichenfeier glich nach dem Bericht des Dio Cassius in der Hauptsache der des Augustus und wich von dieser nur in den folgenden Einzelheiten ab.

Auf dem öffentlichen Platz zu Rom errichtete man auf einem erhabenen steinernen Fußgestell ein Gerüst von Holz. In der Mitte bildete es eine Nische, die mit einem Peristylium umgeben war. Dieses war reich mit Gold und Elfenbein geschmückt. In diese Nische wurde ein Bett von außerordentlich künstlicher

---

[1]) Livia belohnte hernach seinen Eid mit einem Geschenk von einer Million Sesterzen.

Arbeit und Pracht gestellt. Es war von Elfenbein und ringsum mit goldenen halberhabenen Bildern von Löwen, Greifen, Delphinen und allerlei anderen Land- und Wassertieren geziert. Purpurne Decken mit goldener Stickerei und Fransen hingen auf den Seiten des Bettes herunter, auf welches nun das Bildnis des Pertinax gelegt wurde, auf das ähnlichste von Wachs nachgebildet und mit dem Anzuge eines Triumphators bekleidet. Zur Seite stand ihm ein engelschönes Kind, welches beschäftigt war, mit einem Fächer von Pfauenfedern die Fliegen abzuwehren, gleichsam als ob dieser Fürst nur eingeschlummert wäre. Sobald nun dieses Bild so aufgestellt war, erschien der Kaiser Severus, von den Senatoren und ihren Gattinnen begleitet. Alle trugen Trauerkleider. Die Damen nahmen die Sitze ein, welche rings um den Platz unter dem Säulengange für sie zubereitet waren; die Männer saßen im Freien. Alsdann begann der Zug. Zuerst wurden die Bildnisse der großen Römer, sowohl von Königen, Kaisern, Fürsten, Feldherrn, Gesetzgebern und andern ausgezeichneten Männern getragen, die sich seit den ältesten Zeiten her berühmt gemacht hatten. Nach diesen kamen Chöre von Kindern und erwachsenen Männern, die Traueroden zur Ehre des Pertinax absangen. Hierauf folgten viele Abteilungen von Leuten mit verschiedenen Kleidertrachten, welche die Völkerschaften alle vorstellten, die man damals zum römischen Reiche zählte. Dann sah man die verschiedenen kleinen Staatsbeamten und Angestellten in Rotten sich an den Zug schließen. Nun wurde wieder eine Abteilung von Bildnissen getragen, welche diejenigen Männer vorstellten, die durch ihre Schriften, durch schöne Taten, nützliche Erfindungen oder irgendeine edle Handlung ihren Namen berühmt gemacht hatten. Auf diese folgten die Fußvölker und die Reiter in gehöriger Ordnung sowie die Rennpferde aus dem Zirkus. Ferner sah man die Opfer an Weihrauch, Wohlgerüchen und kostbaren Stoffen, welche der regierende Kaiser, die Senatoren und ihre Gattinnen, die römischen Ritter und Edlen, die Städte und Völker und endlich die verschiedenen Verwaltungen der Stadt Rom dem Andenken des Pertinax geweiht hatten und die bestimmt waren, auf dem Holzstoße mit seinem Körper oder Bilde verbrannt zu werden. Diese Sachen wurden entweder auf Bahren (ferculis) getragen oder auf Wagen dem Zuge nachgefahren. Den Beschluß

machte ein Tragaltar: auf diesem lag eine Menge prächtigen Schmuckes von Gold, Elfenbein und Edelsteinen. Nachdem dieser Zug über den Marktplatz gezogen war, stieg Severus auf die Tribüne und hielt eine Rede an das Volk, worin er die Vorzüge des Verstorbenen rühmte. Sie wurde oftmals durch die Ausbrüche des Schmerzes der Menge unterbrochen. Aber dann erst verdoppelten sich die Seufzer, als man anfing das Bett emporzuheben. Dieses alles war bei dergleichen Zeremonien üblich und die Höflichkeit wollte, daß man weinte. Hier flossen jedoch meist aufrichtige Tränen, wie Dio versichert. Die oberste Priesterschaft und die obrigkeitlichen Personen nahmen das Bett von dem Gestelle herab und übergaben es den römischen Rittern, die es trugen. Die Senatoren gingen vor dem Bette her, der Kaiser folgte ihm. Während des Zuges ertönte eine Trauermusik, mit Gesang begleitet, und die Sänger drückten durch ihre Gebärden die Gefühle des tiefsten Schmerzes aus. In dieser Ordnung langte der Zug auf dem Marsfeld an. Dort war der Holzstoß in verschiedenen Stockwerken, wie ein viereckiger Turm aufgebaut, mit Tapeten umhangen und ringsum mit Statuen und Zierraten von Gold und Elfenbein, mit Gemälden, allerlei Vasen und Blumengewinden geschmückt. Oben auf den Holzstoß stand die prächtige Quadriga, deren sich Pertinax bei den Festen bedient hatte. In diesen Wagen ordnete man die kostbarsten Geschenke und unter ihm in dem mittelsten Stockwerke wurde das Leichenbett aufgestellt. Der Kaiser Severus stieg jetzt hinauf, um das Bildnis zum letztenmal zu küssen und setzte sich alsdann auf den für ihn bereiteten erhabenen Thron und die Senatoren auf ihre Sitze, die jedoch in hinlänglicher Entfernung vom Feuer gestellt waren, um keiner Gefahr ausgesetzt zu sein. Nun erschienen die verschiedenen Beamten, die obrigkeitlichen Personen und die römischen Ritter, die alle durch ihren festlichen Anzug ausgezeichnet waren. Die Kriegsleute, Fußvölker und Reiterei machten mehrere kriegerische Aufzüge um den Holzstoß und jede führte ihre verschiedenen Tänze auf[1], worauf die Konsuln sogleich den Holzstoß anzündeten

[1]) Unter den griechischen Bezeichnungen der decursio durch *περιδρομή* und *διέξοδος* findet sich auch der Terminus *τροία*. (Siehe Benndorfs Untersuchung zum Ludus Trojae; ferner Hom. Waffen [1] S. 133). Darunter ist ein Ritterspiel zu verstehen, das von Ascanius einst unter vornehmen Jünglingen

und plötzlich stand der ganze Scheiterhaufen in vielfarbigen Flammen In eben dem Augenblicke flog aus dem obersten Gipfel desselben ein daselbst versteckter Adler empor. Dieses war bei allen kaiserlichen Leichenfeierlichkeiten üblich und hieß die Apotheose. Denn das Volk glaubte, der Adler trage die Seele des Verstorbenen zum Olymp[1].

Nach der Verbrennung war noch ein Akt der Pietät zu vollziehen, den die Anverwandten des Toten als ein natürliches Recht ausübten: Das Ossilegium. Gatten, Eltern, Kinder, Freunde bemühten sich, die zerstreuten Gebeine zu sammeln. Dieser Abschluß der Totenverehrung geschah in der Regel am neunten Tage nach dem Tode, nachdem tagszuvor, also am achten Tage, die Verbrennung stattgefunden hatte und hieß auch „novendiale

---

veranstaltet wurde und bei Vergil (Aen. V, 596 ff.) eine ausführliche Beschreibung erfährt. Der Name erinnert an die Tatsache, daß Ascanius es bei den Trojanern vorgefunden und später auf italischem Boden eingeführt haben soll, wo man es schlechthin Troja nannte. Seine Formen dieser decursio funebris sind keine anderen als die der „Pyrrhica“, (nach dem Erfinder Pyrrhus benannt. Jul. Pollux IV, 13) von der Servius (Ad. Verg. Aen. V, 602) und Herodianus Übereinstimmendes berichten. Es war eine Art Waffentanz *πυῤῥιχίῳ δρόμῳ καὶ ῥύθμῳ*. Sie gelten ebenso als eine Spende der Lebenden an die Toten wie jene anderen weniger harmlosen Veranstaltungen der Gladiatoren, die in der Nähe des Rogus ihre blutigen Kämpfe aufführten und nach dem Aberglauben der Zeit durch ihren Blutverguß die Manen des Verstorbenen aussöhnend beruhigten. Dieselbe religiöse Vorstellung, die bei diesen Spielen (Seneca, De brevit. vitae 20 nennt sie „munera“) der „Bustuarier“ vorwaltete, beherrscht auch jene andere Art der Totenverehrung, von der bei Florus die Rede ist. Spartacus habe Kriegsgefangenen befohlen, rings um den Scheiterhaufen eines gefallenen Führers mit den Waffen zu kämpfen. Die dreihundert Mann, die diesem grausamen Leichenspiele erlagen, habe er dem Toten als sühnendes Opfer dargebracht. Auch auf dem Grabe des Viriathus sollen, wie Appianus (Appian., De bell. Hisp.) erzählt, nach dem Erlöschen des Feuers Gladiatoren gekämpft haben. Hingegen ist es beachtenswert, daß keiner der Autoren, die über Konsekrationsfeiern von römischen Kaisern berichten, dieser Sitte Erwähnung tun.

[1]) Es war dies der heilige Vogel des Juppiter, mit dem der Kaiser schon bei Lebzeiten gerne verglichen wurde, wie der Pfau als Vogel der Juno zu den Kaiserinnen symbolische Beziehung hatte. Nach dem Glauben der Alten schenkte Juppiter die Seelen und empfing sie nach dem Abscheiden aus dem Leibe wieder zurück. (Siehe Cumont, L'aigle Funéraire [Revue de l'hist. des religions 1910] S. 33).

sacrum[1], novendiales pulveres[2], während die griechischen Glossarien die Bezeichnung *ἔνναια ἐπὶ νεκροῦ ἀγόμενα* führen. Es war üblich, vor Beginn der Zeremonie, die Manen und die Seele des Verstorbenen zu beschwören und sich durch Händewaschung zu reinigen. Dio erzählt, daß nach der Konsekration des Augustus seine Gemahlin Livia fünf Tage hindurch mit den Reiterobersten auf dem Marsfelde verweilt habe, um die Gebeine zu sammeln und dann in dem Grabmal zu bergen.

c) Sept. Severus.

Die Apotheose dieses Kaisers zeigt nach dem Berichte Herodians zwei neue Umstände. An dem Paradebette mit dem Wachsbilde, das sieben Tage lang der öffentlichen Verehrung ausgesetzt ist, finden sich wie am Krankenlager eines Lebenden täglich die Ärzte ein, um zu beraten und dann den Bericht hinauszugeben, daß jede Hoffnung auf Genesung geschwunden und das Ende nahe sei.

Der zweite beachtenswerte Umstand ist die Beschaffenheit des Scheiterhaufens. Er ist bei Severus bereits zum stattlichen Gebäude mit vielen Stockwerken geworden, die sich pyramidenförmig nach oben verjüngen. In den zimmerartigen oberen Hohlraum des zweiten Stockes setzte man das Paradebett mit dem Wachsbilde.

Apotheose der Angehörigen des Kaiserhauses.

Es bleibt zu erörtern, in wieweit auch den übrigen Mitgliedern des kaiserlichen Hauses göttliche Verehrung zuteil geworden ist. In den Reichen der Diadochen ist schon in früherer Zeit neben dem König auch seine Gemahlin mit fast gleichen göttlichen Ehren bedacht[3] und bei den Attaliden sind selbst die Brüder des Königs nicht ganz übergangen worden[4]. Auch Livia hat schon bei Leb-

---

[1]) Servius, Ad Aen. V, 64.

[2]) Vgl. Horatius, Epod. XVII, 48.

[3]) Für die Ptolemäer vgl. Lepsius (Abh. der Berl. Akad. 1852) S. 484 ff., 488, 491. — Über die Seleuciden vgl. Spanheim (De praestantia et usu numismatum) I p. 420f. — Betreffs der Attaliden: Gelzer (Abh. der Berl. Akad. 1872) S. 70.

[4]) C. I. G. 3067, Z. 13 und 33.

zeiten ihres kaiserlichen Gemahls im Orient göttliche Verehrung genossen und in Athen eine Priesterin gehabt[1]. Einen Tempel der Octavia, der Schwester des Kaisers, der wohl nach ihrem Tode errichtet sein wird, erwähnt Pausanias[2] in Korinth.

Tiberius hat, wie der ihm und seiner Mutter geweihte Tempel in Smyrna beweist, im Orient den Kult der Kaiserinmutter geduldet und sogar im Okzident sich der Bestellung von Priestern und Priesterinnen für dieselbe wenigstens nicht widersetzt; hingegen hat er ihre vom Senat beauftragte Konsekration verhindert, die dann erst von ihrem Enkel Claudius vollzogen worden ist[3], nachdem bereits der Vorgänger desselben seine Lieblingsschwester Drusilla in den Himmel erhoben hatte.

Seit dieser Zeit ist die Apotheose nicht nur regelmäßig den Kaiserinnen, sondern auch zahlreichen andern weiblichen Mitgliedern des Kaiserhauses bis auf Hadrian, der sogar seine Schwiegermutter in den Himmel erhob, zuteil geworden, während unter den späteren Kaisern mit Ausnahme des Orientalen Severus Alexander, der seine Großmutter Julia Maesa zur Diva machte, diese Ehre ausschließlich den Kaiserinnen reserviert geblieben zu sein scheint[4].

Eine wirkliche Apotheose ist keinem der Prinzen des Julisch-Claudischen Geschlechtes zuteil geworden; erst Domitian hat seinen in zartem Alter gestorbenen Sohn zum DIVVS erklären lassen und auch in späterer Zeit ist äußerst selten den nicht zum Throne gelangten Kaisersöhnen diese Ehre nach ihrem Tode zuerkannt worden. Noch einen Schritt weiter ist der Senat unter

---

1) Vgl. Pergamenische Münzen mit *ΛΙΒΙΑΝ ΗΡΑΝ* bei Mionnet II p. 542, suppl. V 429. — Ferner Eckhel VI p. 156 und die sizilische wohl bei Lebzeiten des Augustus gesetzte Inschrift (C. X, 7474): LIVIAE AVGVSTI DEAE MVNICIPIVM. Daß Livia als Ceres verehrt wurde, ist durch Münzen und Inschriften bezeugt.

2) Pausanias II, 3, 1: *ὑπὲρ δὲ τὴν ἀγοράν ἐστιν Ὀκταβίας ναὸς ἀδελφῆς Αὐγούστου.* Außerdem ist auf korinthischen Münzen ein Tempel des gens Julia dargestellt (Cohen, Méd. imp.[2] I p. 173, 19—21).

3) Seine Mutter Antonia hat Claudius zwar nicht apotheosiert, aber jedenfalls nach ihrem Tode hochgeehrt, daher die athenische Inschrift *ἀρχιερεὺς Ἀντωνίας Σεβαστῆς ἱερῆας [θεᾶς] Ἀν[τ]ωνίας.* Der Kult hat sich aber nicht lange über den Tod Antonias hinaus erhalten.

4) Vgl. Mommsen, St. R. II[3] S. 833 A. 4.

Trajan gegangen, indem er den wahrscheinlich bereits vor der Thronbesteigung des Sohnes gestorbenen Vater Trajans unter die Götter erhob, ebenso wie Vespasian seiner Gattin Domitilla, die er als Privatmann verloren hatte, als Kaiser dieselbe Ehre hatte erweisen lassen; jedoch hat Trajans Beispiel nur noch einmal im 3. Jahrhundert unter Kaiser Philippus Nachahmung gefunden. Daß diese Apotheosierung einen weniger offiziellen Charakter als die übrigen gehabt habe, ist zwar an sich nicht unwahrscheinlich, aber nicht, wie neuerdings vermutet worden ist, aus den Worten des jüngeren Plinius, mit denen er das älteren Trajanus gedenkt, zu schließen.

Symbolik
der Consecratio auf Münzen[1].

Es war unausbleiblich, daß eine so tief ins staatliche und religiöse Leben eindringende Idee wie der Kaiserkult sich aus dem Bereich der sichtbaren Ausdruckskultur eine eigene Symbolik schuf: Der Kaiser empfing nach dem Tode die Attribute der Götter.

Der Kaiser als Sol.

Die corona radiata — eine Krone mit acht Spitzen — war von Augustus bis Nero[2] das Attribut des DIVVS (Apollo oder Sol[3]). Caligula und Nero sollen die Strahlenkrone bei Lebzeiten getragen haben. Nach Nero scheint sie entsprechend dem Halbmond unter den Brustbildern der Kaiserinnen nur mehr von metrologischer Bedeutung zu sein[4].

Der Sinn, in welchen die Herrscher des Altertums sich der Strahlenkrone bedienten, lernen wir aus den Worten des Dio Cassius[5] und des Plinius[6] und aus den Beinamen der syrischen Könige unzweideutig kennen. Sie war bestimmt, den allen Gottheiten gemeinsamen Lichtglanz zu dem Zweck anzudeuten, damit

[1]) Vgl. Camozzi, Guido, La consecratio nelle monete da Cesare ad Adriano. In Rivista Italiana di numismatica 1901, p. 41.

[2]) Vgl. Eckhel, Doctr. num, VI, 269 und VIII, 362.

[3]) Roscher, Lex. Luna, Sp. 2159.

[4]) Mommsen, Gesch. d. röm. Münzwesens, S. 782 und später.

[5]) Dio Cassius, Rer. Roman. Lib. XLIV, 6.

[6]) Panegyr. 52.

die Geschmückten selbst als Götter erschienen. In den meisten Fällen war sie bestimmt, den, der die Strahlenkrone trug, mit Helios zu identifizieren. Das ist klar ausgesprochen in den Münzen und Medaillen, auf denen der Kaiser mit Strahlenkrone und die Kaiserin über Halbmond dargestellt sind, so Sept. Severus und Julia Domna oder Alexander Severus und Orbiana. Den nämlichen Sinn legt diesen Darstellungen auch Vergil[1] unter.

Das Motiv des Sonnenwagens als Mittel der Apotheose hat im Orient seine Vorbilder gehabt[2]: auf feurigen Wagen, mit feurigen Rossen bespannt fährt Elias gen Himmel[3]. Der Sarkophag der Hagia Triada[4] beweist das hohe Alter der Vorstellung, daß der Verstorbene in einem von Flügelwesen gezogenen Wagen entrückt wird. Das Monument hat als Schmalseitendarstellung einen Toten in einem Wagen, der von einem Greifen gezogen und von einer neben dem Toten stehenden Frau gelenkt wird.

Auf einem zu Ephesus gefundenen (II Reg. 2, 11) Basrelief ist der Kaiser in militärischer Kleidung als Helios dargestellt. Der Künstler wollte damit nicht den Kaiser überhaupt mit dem alles sehenden und beherrschenden Sonnengotte vergleichen, sondern er wollte darin sicherlich das glückliche Los, das dem Kaiser nach seinem Tode beschieden ist, andeuten. Nero wurde bei Lebzeiten von den Griechen *Νέος Ἥλιος* genannt[5]. Einem Ein-

---

[1]) Aen. XII, 161.

[2]) 4. Kön. 2, 11.

[3]) Cumont, Rev. de l'hist. 62, 1910, p. 155 und L. Deubner, Die Apotheose des Antoninus Pius, Mitt. d. Kaiserl. Deutschen Arch. Inst. Röm. Abt. Bd. XXVII, S. 1—20.

[4]) Mon. ant. XIX, T. 1908, III. — vgl. auch Duhn, Arch. f. Religionswiss. XII, 1909, S. 183f.

[5]) Inscr. Graec. Sept. 2714; vgl. Lanckoronski, Ville de Pisidie II, p. 122 (Sagalassus) = Cagnat, Inscr. Rom. pert. III, 345: *Νέῳ Ἡλίῳ Νέρωνι.* — Auch Lucian sagt von ihm:

Te, cum statione peracta
astra petes serus, praelati regia caeli
excipiet gaudente polo; seu sceptra tenere,
seu te flammigeros Phoebi conscendere currus,
telluremque nihil mutato sole timentem
igne vago lustrare iuvet, tibi numine ab omni
cedetur.

wand, daß es sich bei Künstlern und Dichtern, die den verstorbenen Kaiser nach seiner Konsekration als Helios feierten, um hohle Schmeicheleien und leere Sinnbilder handle, stehen die Gebräuche und Vorstellungen der Vergötterung entgegen, diese Lobeserhebungen stimmen bis ins kleinste mit den religiösen Anschauungen des Kaiserkultes überein. Künstler und Dichter wollen dem verstorbenen Kaiser nicht schmeicheln, sie wollen ihn verehren. Auf der Vorderseite eines von Senat und Volk dem Augustus vor Antritt seiner Regierung geweihten Altars[1] zeigt die älteste Darstellung der römischen Apotheose. Der Vergötterte — wahrscheinlich ist es Caesar — steht in einem von vier geflügelten Pferden gezogenen Wagen, mehrere Figuren füllen den Raum, der durch eine Palme und einen Lobeerbaum gegliedert ist. Darüber sind von links nach rechts die Quadriga Sols, ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln und das Brustbild des Caelus raumfüllend angebracht. Trotz der mangelhaften Erhaltung des Basreliefs in seinen Einzelheiten läßt die in seiner Art vereinzelte Komposition deutlich die Beziehungen des Vergötterten zu Sol erkennen. Auf der Spitze des Scheiterhaufens, der für die Konsekration des Pertinax errichtet wurde, steht, wie Dio[2] erwähnt, der Kaiser in einem vergoldeten Wagen. Auf Münzen seit Antoninus Pius erscheint auch in der Tat diese Darstellung. Der Sieger über den Tod, der unsterbliche Kaiser, fährt in einem Triumphwagen wie der siegreiche Kaiser im Triumphe nach dem Kapitol zog. Der Grundgedanke an das Gespann des Sol blieb aber immer im Vordergrund. Eine Konsekrationsmünze, die Kaiser Konstantin der Große im Jahre 307 prägen ließ, zeigt Constantius Chlorus als Sol mit Strahlenkrone in einer Quadriga auf der

---

Statius schreibt am Anfang seiner Thebaïs (I. 27. — vgl. auch Silo IV. 1 mit der Anmerkung von Vollmer):

Licet ignipedum frenator equorum
ipse tuis alte radiantem crinibus arcum
imprimat, aut magni cedat tibi Jupiter aequa
parte poli, maneas hominum contentus habenis
undarum terraeque potens, et sidera dones.

[1]) CIL. VI, 876; Amelung, Die Skulpturen des vatikanischen Museums II, S. 242f.; vgl. Altmann, die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit, Nr. 230.

[2]) Dio LXXIV, 5, 3: *καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς ἄκρας ἅρμα ἐπίχρυσον, ὅπερ ὁ Περτίναξ ἤλαυνε.*

Höhe eines vierstöckigen Scheiterhaufens, in der erhobenen Rechten die Peitsche schwingend[1]. SOL ME RAPVIT heißt die Inschrift auf einem römischen Grabaltar[2]. Ein römisches Diptychon des Brit. Museums aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert zeigt einen Divus, der sich auf einer Quadriga von der Höhe des Scheiterhaufens erhebt. Zwei Adler weisen dem Gespann den Weg[3]. Im dritten Jahrhundert nach Christus, als der Kult des Mithra zur Blüte kam, hatte dieser die Aufgaben des Helios Psychopompos zu erfüllen[4]. Der Name des SOL INVICTVS[5], des streitenden, aus dem Kampfe mit den Mächten der Finsternis immer wieder siegreich hervorgehenden Königs des Himmels, der dem Mithra beigelegt wurde, ist ein Beweis für die Theokrasie des dritten Jahrhunderts. Und in diesem Sinne war Mithra das Vorbild des römischen Kaisers, der höchsten Siegesmacht auf Erden. Nach der Bekehrung Konstantins wurde auch die Darstellung der Consecratio auf den Münzen christianisiert: Der Kaiser steht auf einer aufwärts fahrenden Quadriga und streckt seine Hand der aus Wolken ragenden Hand des biblischen Gottes entgegen, die den Kaiser empfängt[6]. Bei einem späteren heidnischen Kaiser kam man dann wieder auf die früheren Gebräuche zurück. Einer Weissagung zufolge sollte Julianus nach Unterjochung der Perser auf einem feurigen Wagen zum Olymp fahren und in den Palast des Sol Einzug halten[7].

Der Adler.

Da bei der Verbrennung der Leiche des Augustus angeblich ein Adler aus der Flamme des Scheiterhaufens gen Himmel fliegend

---

[1]) Maurice, Numismatique Constantienne I, Paris 1908, p. 383 et pl. XXII, 8.

[2]) Altmann, Grabaltäre Nr. 76; vgl. 208. — Espérandieu, Basreliefs de la Gaule II, Nr. 1510. — CIL VI. 29954.

[3]) Vgl. die beiden Adler auf einem Basrelief der Antoninussäule. Millin, pl. CLXXX, 682; Amelung, Die Skulpt. d. Vat. Mus. I, p. 883.

[4]) Er figurierte auch als *Μίθρας Ἥλιος Ἑρμῆς*.

[5]) Der Kaiser (Mon. myst. Mithra I. p. 145, 1) ist seit dem 3. Jahrh. häufig auf Münzen als SOL INVICTVS bezeichnet.

[6]) Eusebius, Vita Constantini IV. 73; Maurice, Mém. soc. ant. france, LXIII, 1904, 29 ss.

[7]) Eunape, Hist. 26 (F. H. G. IV, p. 25).

gesehen worden war[1], so ließ man später regelmäßig einen solchen[2] zum Schlusse der Bestattungsfeierlichkeit von der Spitze des Scheiterhaufens aus auffliegen[3]; daher ist der die Seele des Kaisers dem Himmel zutragende Adler, an dessen Stelle bei konsekrierten Frauen seit dem zweiten Jahrhundert bisweilen der Pfau als Vogel der Juno tritt, auf den Konsekrationsmünzen und andern Denkmälern[4] das ständige Symbol der Apotheose.

Um den Ursprung des hieratischen Typus, der die römische Apotheose beeinflußte, zu erforschen, ist es notwendig, auf die Babylonier zurückzugreifen. Sie haben den Etana als Heros der populärsten Mythe, ihrer Religion häufig dargestellt[5]. Die chaldäischen Intaglien zeigen Etana von dem Adler bis zu den Sternen emporgetragen. Auf einem grünen Jaspiszylinder[6], der zu Uruk gefunden wurde, ist diese Szene dargestellt. Rechts sitzt Etana auf dem Rücken eines Adlers mit Löwenkopf, unten ein Schäfer mit zwei Hunden, im Feld Mond und Sonne und eine kleine Figur des Shamah. Das Grabmal des Hephaestion zeigt gleichfalls den Adler und die Schlange symbolisch verwendet[7]. Für diesen Typus der Konsekration in der Kunst, der dann bei den Römern Aufnahme gefunden hat, ist also die Heimat im Orient zu suchen. Auf Basreliefs, Münzen und Gemmen der römischen Zeit sieht man häufig entweder die ganze Figur eines Vergötterten oder sein Brustbild auf den Rücken eines Adlers oder über denselben

---

1) Cass. Dio LVI, 42, 3.

2) Als Vogel des Juppiter. Vgl. Sittl, Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus, Leipzig 1884, S. 37. — Poole, Cat. of Greek coins Br. Mus., Alexandria, pl. XIV, 743 usw.

3) Cass. Dio LXXIV, 5, 5. — Herod. IV, 2, 11. — Artemid. oneir. II, 20.

4) Marquardt a. a. O. 467. — Beurlier a. a. O. 67 ff.

5) Im kurzem die Legende: Der Adler hatte die Jungen der Schlange verzehrt und wurde gerade noch rechtzeitig von Etana befreit. Der Adler führt dann Etana zum Himmel, wo er sich der königlichen Insignien des Anu bemächtigt (Dhorme, Textes religieux assyrobabyloniens, Paris 1907, p. 161 ss.).

6) Cumont, L'aigle funéraire des Syriens. Rev. de l'hist. des religions 62 (1910). Abbild. 19.

7) Cumont, Festschr. für Benndorf, 1898, S. 202. — Vgl. Altmann, op. cit. Nr. 8, 81, 181 und p. 139.

gestellt[1]. Artemidor schrieb zur Zeit der Antonine in Kleinasien in seiner Abhandlung über die Träume, daß er sich selbst im Traum von einem Adler getragen gesehen hätte. An dieser Stelle führt er weiter aus, daß dies als Vorbedeutung für den Tod eines Königs gelte und daß es eine alte Sitte sei, solche Szenen zu malen, zu modellieren und die Verstorbenen dadurch (als Götter) zu verehren[2].

Die Ägypter stellten die Sonne als geflügelte Scheibe dar, sie hielten sie für einen großen Vogel, der den Weltenraum durchfliegt. Der König der Lüfte, der über den Wolken fliegt, hat auch zu den über den Wolken Wohnenden die engsten Beziehungen. Eine im Altertum häufig wiederkehrende Fabel sagt auch, daß es dem Adler allein vergönnt ist, in die Sonne zu blicken. In semitischen Kulten gilt der Adler als *πυρφόρος* als Diener des Sonnengottes. In Syrien war der Adler dem Sol heilig, ja er soll mit ihm sogar gleichbedeutend gewesen sein[3].

Die römischen Konsekrationsmünzen zeigen den Adler in verschiedenen Variationen. Er fliegt in den Lüften, er steht auf einer Bodenlinie oder auf einer Kugel, er hält einen Blitz in seinen Krallen, auf Münzen des Antoninus Pius, des Marc Aurel, Septimius Severus, Caracalla, Nigrininanus und Constantius Chlorus ist der Adler auf eine bisweilen drapierte Basis gestellt, die wohl als Kasten zu erklären ist, in dem der Adler auf der Höhe des Scheiterhaufens festgehalten wurde, bis ihm vielleicht das Feuer beim Abbrennen des Rogus die Fußfessel löste und er die Seele des toten Kaisers den Göttern zuführen konnte.

An den Wohltaten des Adlers hatte außer den auf Senatsbeschluß hin divinisierten Kaisern auch der gewöhnliche Sterbliche teil. Auf dem Grabstein des Q. Pomponius Eudemon und

---

[1]) Beurlier, Culte, impérial p. 66 ss. — Saglio, Dict. unter „Apotheosis". — Altmann, op. cit., p. 279 s. — Furtwängler, Antike Gemmen, Taf. XXV, 46 (weibl. Porträt über Adler, aus dem 1. Jahrh. v. Chr.). — Millin, Galer. mythol. pl. CLXXVII bis, Nr. 677 und p. 253 (Cameo im Cabinet des Médailles).

[2]) Artemid., oneir. I, 20.

[3]) Münsterberg, Jahresh. Inst. Wien, XI, 1908, p. 229, fig. 99 und Taf. VII. — Vgl. Rev. archéol., 1900, II, p. 234 und Dussaud, Notes de myth. Syr. 23, fig. 9. — Vgl. auch Cumont, L'aigle funéraire des Syriens, Rev. de l'hist. des religions 62 (1910) p. 119—164, wo sich der Verfasser über die Bedeutung des Totenadler bis in die römische Kaiserzeit verbreitet.

seiner Gemahlin Claudia Helpis sitzt der Verstorbene auf dem Rücken eines Adlers, während seine Gemahlin von einem Pfauen himmelwärts getragen wird[1].

Auf dem bekannten Augustus-Cameo in Paris erhebt sich Germanicus (oder Marcellus) auf einem Pegasus zum Himmel[2]. Dieser Pegasus erscheint auch auf einer Reihe von Münzen des Gallienus mit der Umschrift SOLI CONS(ERVATORI) AVG(VSTI). Auf der Rs. einer Münze des Antoninus Pius wird die ältere Faustina von einem Pegasus emporgetragen. Sonst ist die Verwendung des Pegasus, an dessen Stelle in den größeren Kunstdenkmälern der dem Apollo heilige Greif tritt, auf Münzen, die sich auf die Vergötterung von Kaisern beziehen, nicht üblich. Auf Konsekrationsmünzen der älteren[3] und jüngeren[4] Faustina wird die Kaiserin von einer weiblichen fackelhaltenden Flügelgestalt emporgetragen, die von Cohen fälschlich als Victoria bezeichnet wird. Es handelt sich hier wie auf dem Relief des Konservatorenpalastes[5] um die Gestalt der Aeternitas[6]. Eine eigenartige Darstellung begegnet uns auf einer Münze der jüngeren Faustina[7]. Die Kaiserin wird von zwei weiblichen Gestalten (Aurae) auf einem Thron sitzend emporgetragen, über deren Köpfe sich bogenförmig Schleier blähen[8].

---

[1]) Altmann a. a. O. S. 278, fig. 207a und b. — Vgl. auch die römische Grabstele bei Cumont (L'aigle funéraire des Syriens, Taf. I, 2), wo der verstorbene junge Mann, auf dem Rücken eines Adlers sitzend, von Phosphorus, der in der römischen Kunst häufig zu Sol in Beziehung gesetzt ist, begleitet erscheint (vgl. Roscher, Mythol. Lexikon unter Phosphorus, Bd. III, 2447. Vgl. Cumont, Revue 1910, pl. I und die interessante Stelle bei Aelius Spartianus (Severus 22): „Der Kaiser träumte, daß er auf einem von vier Adlern gezogenen, mit Edelsteinen besetzten Wagen gen Himmel auffahre, wobei eine menschliche Gestalt von übernatürlicher Größe ihm vorausflöge".

[2]) Vgl. auch das Basrelief bei Hawerfield, Archeol. Aeliana, 1907, p. 7.

[3]) Cohen 171.

[4]) Stevenson, Dict. of Rom. coins p. 25. — Siehe auch Deubner, Die Apotheose des Antoninus Pius. Mitt. d. kaiserl. deutschen archaeol. Inst. Röm. Abt. Bd. XXVII, S. 8ff.

[5]) Baumeister, Denkmäler I, 111, fig. 116.

[6]) Die Fackel als Sinnbild der Ewigkeit kommt auf Münzen häufig vor, vgl. Köhler, Personifikationen auf röm. Münzen S. 25, 19ff.

[7]) Stevenson, a. a. O. p. 24.

[8]) Diese Aurae hat Petersen an der Ara pacis nachgewiesen (Petersen, Ara pacis, p. 52ff., T. III).

Der Grabaltar.

Man hat bislang dieses auf Konsekrationsmünzen häufig wiederkehrende Monument in der Numismatik kurzerhand Altar genannt, sei es der Kürze oder eines Mißverständnisses wegen — im folgenden ist es Grabaltar geheißen. Zur Erklärung des Begriffes „Grabaltar" müssen wir weiter ausholen und Analoges aus der griechischen Archaeologie beiziehen. Der Glaube an die Unsterblichkeit veranlaßte den Brauch, den Toten an ihren Gräbern Altäre zu errichten[1] oder Grabmonumente mit solchen Altären zu krönen[2]. Als solche größere Bauwerke sind wohl auch die auf Münzen von Cyzicus wiedergegebenen Rundbauten[3] mit den statuarischen Akroterien und den sicherlich monumental aufzufassenden Fackeln mit Schlangen zu beiden Seiten des Altarbaues zu erklären[4]. Ebenso sind die Ansichten der Ara Pacis auf Bronzemünzen des Nero und Domitianus als Nachbildungen der Altaranlage des Augustusfriedens aufzufassen, die auf dem Boden, auf dem sich heute der Palazzo Fiano am Corso erhebt, im Jahre 9 v. Chr. eingeweiht wurde. Obwohl das kurz nach dem Tode des Augustus auftretende Münzbild des Grabaltares dem der Ara Pacis sehr ähnlich ist, dürfen wir es in anbetracht des verschiedenen Zweckes nicht als Wiedergabe dieses Friedensdenkmals erklären. Ausschlaggebend für die Unterscheidung ist in erster Linie die Tatsache, daß die Münzen des Nero und Domitian bei Lebzeiten der beiden Kaiser geprägt sind — erstere in den letzten Regierungsjahren Neros, letztere im Jahre 86 n. Chr. — während die Grabaltardarstellung erst auf den nach dem Tode der Kaiser ausgegebenen Münzen erscheinen und sich auf die Vergötterung des auf dem Avers Dargestellten beziehen, was aus der Beischrift PROVIDENTIA, PIETAS oder CONSECRATIO erhellt. Es handelt sich

---

[1]) So an den Gräbern von Knidos (J. H. St. 1888, IX).

[2]) Ein Beispiel für diese Tatsache gibt das Reversbild einer Großbronze der älteren Faustina; auf dem runden Mittelbau des Mausoleums der Kaiserin steht der quadratische Altar mit Türen, die durch Kasetten mit Türklopfern als solche gekennzeichnet sind.

[3]) Abgebildet im Kat. d. Brit. Mus. Taf. XI, 7. — Vgl. die Feststellungen Kerns, Athen. Mitt. 1893, S. 357ff.

[4]) Vgl. Studniczka, Altäre mit Grubenkammern. Jahreshefte des österr archäolog. Institutes in Wien 1903 S. 125.

hier um einen Grabaltar, der zur Aufnahme der Asche der Kaiser bestimmt war. In grabaltarähnlichen Kisten wurde auch die Asche von Privaten beigesetzt, ich erinnere an die Urne des Q. Vitellius im Vatikan[1] und die der Varia Amoeba[2].

Pulvinar.

Pulvinaria hießen bei den Römern Polster und gepolsterte Stühle, auf die man Götterbilder zu setzen pflegte. Man unterschied zwei Arten von pulvinaria einmal pulvinar ad epulas sacras, das an bestimmten Festtagen den Göttern zu Ehren bei besonderen Gastgebeten und Lectisternien in den Tempeln in Verwendung war. Die zweite Art war das pulvinar extra epulas, das lediglich zu Schauzwecken im Tempel als Götterbild aufgestellt wurde. Unter den Ehren, die einem Divus oder einer Diva zuteil wurden, wird von den Schriftstellern auch ein pulvinar genannt. Wir wissen, daß bei Lectisternien und Zirkusspielen dieses pulvinar unter die Statuen der besonders verehrten Gottheiten gestellt wurde[3]. So hatte Caesar unter seinem Bilde einen Polsterstuhl (pulvinar), auf dem er bei Lebzeiten saß[4]. Auch die uns von Sueton[5] berichtete Erzählung des Domitian, wonach der Kaiser sein Bett mit dem Namen pulvinar belegte, ist wohl dahin zu deuten. Auf Großbronzen der jüngeren Faustina mit der Umschrift CONSECRATIO wird ein solches pulvinar als drapierte sella in zwei Varianten mit einem Pfau vor einem Stuhle und einem an die Rücklehne gelehnten langen Szepter dargestellt. Durch das Attribut des Pfauen ist die vergötterte Kaiserin als Juno charakterisiert.

Tensa und Carpentum.

Die Tensa[6] war der Wagen, auf dem man bei den zirzensischen Spielen die Götterbildnisse zum Zirkus fuhr. Die Form des Wagens war je nach dem Zweck verschieden, sie war dem Ge-

[1]) Siehe Altmann, W., Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit. Berlin 1905. S. 5f.

[2]) Ebd. S. 156.

[3]) Ovid, Met. XIV, 827. — Cic. Catil. III, 10.

[4]) Suet. Caes. 76.

[5]) Domit. 13.

[6]) Es kommt bei den Autoren die Schreibweise tensa und thensa vor; Festus und Livius schreiben tensa.

schmack des Künstlers überlassen, der bei der Bauart und künstlerischen Ausstattung lediglich auf die Form der darauf anzubringenden Bildnisse Rücksicht zu nehmen hatte. Lebende Personen wurden auf der tensa nicht gefahren. Der Wagen wurde gezogen von weißen Pferden oder Maultieren, von weißen Stieren oder von Elefanten, wie die Münzbilder lehren und aus den Berichten der Autoren hervorgeht.

Der Kasten der Tensa war nicht geschlossen wie der des Carpentums, sondern wie ein kleiner Tempel, auf Säulen ruhend, ringsum offen, damit man die goldenen Bilder, die zur Schau herumgeführt wurden, ungehindert sehen konnte. Im zweirädrigen Carpentum saßen die Personen bis über den halben Leib in der Vertiefung des Kastens, während in der Tensa der untere Vorschlag mit einem Oberboden bedeckt war, worauf die Bildnisse in ihrer ganzen Größe, freistehend oder sitzend, überallhin sichtbar waren. Die Tensa war von Holz gebaut, mit Bildhauerei in verschiedenen Formen reich verziert und vergoldet; andere waren mit goldenen, silbernen und elfenbeinernen Zierraten geschmückt oder eingelegt.

In der römischen Kaiserzeit wurden außer den Dii majores, den Semidei und den Personifikationen der Tugenden (Concordia, Pietas u. a.) auch die Bildnisse verstorbener Kaiser auf Tensen in den zirzensischen Spielen mit herumgefahren. Julius Caesar wurde diese Ehre sogar bei Lebzeiten zuteil. Sueton[1] sagt von ihm: „Er gab es auch zu, daß man ihm übermenschliche Ehren zuerkannte, einen goldenen Sessel in der Curia und vor dem Tribunal und bei dem zirzensischen Aufzuge eine Tensa und ein Ferculum“; sein Bildnis wurde mit den großen Göttern gefahren und sein Brustbild unter den Heroen und Halbgöttern auf einer Bahre (ferculum) getragen.

Wenn der Zug im Zirkus ankam, so wurden die Bilder der Gottheiten von den Tensen heruntergenommen und dort auf die Pulvinaria oder Fußgestelle gesetzt, welche auf dem Podium oder auf der Spina, der Brustwehr verteilt waren, die den Zirkus in der Mitte der Länge nach durchschnitt. Nach geendigtem Feste wurden die Bildnisse auf die nämliche Weise wieder zurück-

---

[1]) Sueton, Vita Jul. Caes., cap. 76.

gebracht nach ihrem Tempel, wo auch die Tensa und das Ferculum von den dazu bestellten Priestern aufbewahrt wurde, worüber der Aedile die Oberaufsicht hatte.

Bei großen feierlichen Umzügen, sowohl im Zirkus als bei Triumphen, folgten diese currus mit Elefanten bespannt, worauf die Bildnisse der vergötterten Kaiser standen, den Tensen der Götter. L. Sept. Severus befahl, wie Dio Cassius erzählt, daß die goldene Bildsäule des Kaisers Pertinax bei den festlichen Zügen des Zirkus auf einem Wagen mit Elefanten bespannt, herumgefahren werde.

Unter Carpentum verstand man zum Unterschied von der Tensa einen Luxuswagen, auf dem auch lebende Personen — aber nur weiblichen Geschlechts fahren. Das Carpentum war meistenteils zweiräderig, der Kasten war mit einem Himmel, der von vier Karyatiden getragen wurde oder auf vier reichverzierten Säulen ruhte, bedeckt und ringsum gleich der Harmaxa der Perser oder der Apene der Griechen mit Vorhängen von kostbaren Stoffen und prächtigen Teppichen behangen. Nach dem Berichte des Xiphilinus[1] ist Augustus auf einem mit Elefanten bespannten Wagen gefahren worden, dem jener andere ähnlich war, den Claudius der toten Livia zuerkannte[2]. Obwohl von einigen Kaiserinnen berichtet wird, daß sie sich des Carpentums bedienten um auf das Kapitol oder in feierlichen Prozessionen im Zirkus zu fahren, kam ihnen dieses Recht niemals zu. So maßte sich nach dem Bericht des Tacitus[3] die berüchtigte Messalina, die Gemahlin des Kaisers Claudius, die hohe Ehre an, auf einem Carpentum in das Kapitol zu fahren, was von altersher nur den Priestern und heiligen Dingen zustand. Ferner erzählt Sueton[4], daß diese Messalina, als Claudius nach seinem glücklichen Feldzug aus Britannien zurückkehrte und seinen Triumph feierte, dem Zuge in einem Carpentum folgte. Außerdem wurden auf diesen Wagen Bilder und Statuen der verstorbenen Gemahlinnen der

[1]) L. 61 im Anschluß an Dio.

[2]) Sueton, Calig. XI. — Vgl. die von Tiberius in den Jahren 33 u. 34 n. Chr. ausgegebenen Münzen mit dem von zwei Maultieren bespannten Carpentum (Cohen, Livia 6—8).

[3]) Tacitus, Annal. XII.

[4]) Sueton, Claudius, cap. 17.

Kaiser bei den zirzensischen Aufzügen feierlich herumgefahren[1]. Diese Bilder waren von Gold, Silber oder aus Kupfer, der Kopf von Wachs trug die Züge der Verstorbenen. Die ganze Figur war mit ihrem Schmuck und ihren prächtigsten Kleidern geziert. Der Mutter des Claudius wurde nach ihrem Tode vom Senat ein Carpentum zugestanden, auf dem ihr Bild in den Zirkus gefahren wurde. Seiner Großmutter Livia ließ Claudius[2] für die Prozessionen im Zirkus einen mit Elefanten bespannten Currus, ähnlich dem des Divus Augustus, bestimmen. Die in den Münzbildern dargestellten Carpenta, mit Maultieren oder Elefanten bespannt, waren den nach ihrem Tode konsekrierten Kaiserinnen, und vereinzelt auch den konsekrierten Kaisern bestimmt, wie aus der Abfassung der Umschriften hervorgeht: MEMORIAE AGRIPPINAE, MEMORIAE DOMITILLAE, SPQR IVLIAE AVGVST, DIVAE MARCIANAE, DIVAE FAVSTINAE usw.

Ein zunehmender Mond zwischen sieben Sternen auf einer Münze der jüngeren Faustina sollte andeuten, daß eine neue Luna den Göttern (Sterne) beigesellt worden sei. Der Komet, (auch in Form eines Sternes, ohne Schwanz), der nach dem Tode Caesars am Himmel erschien und als Zeichen der Göttlichkeit des Ermordeten betrachtet wurde, erscheint auf Münzen[4] als Symbol der Apotheose.

Über den Phoenix mit der Strahlenkrone oder dem Nimbus hat L. Stephani[5] ausführlich gehandelt.

Der Scheiterhaufen.

Diodor[6] beschreibt den Scheiterhaufen, auf dem Alexander den Leichnam des vergötterten Hephaestion verbrennen ließ. Zu

[1]) Von Caligula heißt es bei Sueton, cap. 15, daß er seiner Mutter zu Ehren zirzensische Spiele abhielt und ihr ein Carpentum bestimmte, worauf hir Bild gefahren werden sollte.

[2]) Sueton, Claudius, cap. II.

[3]) Über die Bedeutung der Siebenzahl der Sterne siehe Revue numismatique 1898, Taf. XIX, 8—13.

[4]) z. B. Coh. I, S. 246, 1—3 (Diva Plotina und Divus Trajanus).

[5]) Mém. de l'acad. imp. d. sciences de St. Pétersbou . T. IX (1859), S. 444 ff.

[6]) Diodor, Diot. XVII, 115.

Tarsus brannte man am Feste des Sandan-Herakles, der hier als Stadtheros verehrt wurde, einen Scheiterhaufen, der zeitweise zur Erinnerung an den Tod des Stadtgottes immer wieder errichtet wurde[1], ab. Zu Rom wurden ähnliche Bauwerke zu den Konsekrationsfeierlichkeiten für Kaiser oder Kaiserinnen errichtet. Nach einer Mitteilung der Herodian[2] und Dio Cassius[3] wurde auf dem Marsfelde ein pyramidenförmiges Holzgerüst, das mit Teppichen, gestickten Tüchern und Girlanden behangen wurde, errichtet. Auf das erste Stockwerk wurde der in feierlichem Zuge nach dem Marsfelde im Grabaltar getragene Leichnam des Kaisers oder der Kaiserin[4] gebracht und mit dem ganzen Bau verbrannt. Die Konsekrationsmünzen geben die gewöhnliche Form dieses ephemeren Werkes in verschiedenen Varietäten im Detail wieder. Über einer rechteckigen Basis[5], die meistenteils mit Decken und drei- bis fünfgeteilten Girlanden behangen ist, steht in der Mitte der zweitürige und häufig mit Ringen versehene Grabaltar, daran schließen sich zu beiden Seiten je eine, zwei oder drei Nischen mit Statuen. Das dritte Stockwerk ist mit drei bis sechs Statuen geziert. Die letzte vierte Etage wird, wie aus einigen Großbronzen des Ant. Pius klar ersichtlich, von einem Käfig gebildet,

[1]) Hill, Catal. coins Br. Mus., Lycaonia, Cilicia p. 180 ss., pl. XXXIII, 2; XXXIV, 10; XXXVI, 9. — Gardner, Cat. coins Br. Mus. Seleucid Kings, pp. 72, 78, 89, 112, pl. XXI, 6; XXIV, 3; XXVIII, 8.

[2]) IV, 2.

[3]) LVI, 42.

[4]) Obwohl über das Rituell der Konsekration von Kaiserinnen nichts überliefert ist, so müssen wir doch aus der gleichen bildlichen Darstellung des Scheiterhaufens ein ähnliches Rituell bei der Apotheose annehmen.

[5]) Nach Hülsen I[3], Seite 604, wurde beim Fundamentieren der Casa della Missione (zwischen der Ant. Piussäule und Piazza Monte Citorio) eine große von einem doppelten Mauergürtel umschlossene quadratische Basis gefunden. Diese Basis von 13 m Seitenlänge war zunächst umgeben von einer Mauer (Seitenlänge 23 m) aus sorgfältig behauenen Travertinblöcken mit eleganter Marmortüre, die wieder von einem Gitter oder einer Balustrade mit Travertinpfosten (Seitenlänge 30 m) eingeschlossen war. Die Vermutung F. Bianchinis, dem wir die einzige genaue Beschreibung der Ausgrabung verdanken, daß diese Anlage für den Aufbau des Scheiterhaufens bei der Konsekration der Kaiser gedient habe, hat viel Wahrscheinlichkeit. Mit Rücksicht auf die umliegenden Denkmäler und die Techniek der Reste darf die Entstehungszeit des Baues ins 2. Jahrh. n. Chr. verlegt und die von Bianchini vorgeschlagene Benennung Ustrinum Antoninorum akzeptiert werden.

in dem wahrscheinlich der Adler eingesperrt war, der durch Abbrennen seiner Fußfessel frei wurde und gen Himmel flog[1]. Zu beiden Seiten dieses obersten Stockwerkes stehen zumeist Statuen. Den Abschluß des ganzen Baues bildet nach oben entweder eine Quadriga von vorne, die vom Kaiser gelenkt wird oder eine Biga von vorne, in der die Kaiserin mit fliegendem Schleier sitzt, oder eine seitwärts fahrende Biga. Von Sept. Severus an wird der Scheiterhaufen um eine Etage erhöht — es wird ein mit Statuen geziertes Stockwerk eingeschoben — und an die Stelle der Quadriga tritt häufig eine Biga. Auf Konsekrationsmünzen des Caracalla und auf einer Großbronze des jüngeren Valerianus[2] erscheint auch ein rogus von fünf Etagen. Nigrinianus hat wieder einen vierstöckigen und Claudius II. einen dreistöckigen Scheiterhaufen. Das Bild auf dem Denar des letzteren weicht von der gewöhnlichen Darstellung dadurch ab, daß die Mitte der Basis ein rundbogiges Tor einnimmt, durch das jedenfalls der Grabaltar in das Innere des Scheiterhaufens getragen wurde, und durch zwei figürliche Darstellungen anstatt der sonst üblichen Fackeln zu beiden Seiten des obersten Stockwerkes.

Die in den letzten Jahrzehnten mehrmals versuchte Rekonstruktion der moles Hadriani hat in diesem Münzbilde des rogus einen Anhaltspunkt gesucht. Das von Hadrian in dem Garten der Domitia für sich und seine Nachfolger erbaute Mausoleum wurde unter Antoninus Pius vollendet und eingeweiht[3]. Ch. Hülsen[4] führt eine Reihe der in diesem Grabmal beigesetzten nach den im frühen Mittelalter und teilweise noch bis ins 16. Jahrh. erhaltenen Grabschriften auf: Antoninus Pius († 161), Faustina († 141), die beiden Söhne und die beiden Töchter des Ant. Pius: M. Aurelius fulvus, M. Aurelius Galerius Antoninus und Aurelia fadilla, ferner L. Aelius Caesar († 138), T. Aurelius Antoninus, T. Aelius Aurelius, Domitia Faustina, Lucius Verus († 169), Commodus († 192);

[1]) Auf anderen Großbronzen desselben Kaisers ist dieser Käfig mit Tüchern drapiert.

[2]) Auf einem Denar desselben Kaisers ist der Scheiterhaufen vierstöckig.

[3]) Cass. Dio 69, 23: *ἐτάφη δὲ* (Hadrian) *πρὸς αὐτῷ τῷ ποταμῷ πρὸς τῇ γεφύρᾳ τῇ Αἰλίᾳ· ἐνταῦθα γὰρ τὸ μνῆμα κατεσκευάσατο. τὸ γὰρ τοῦ Αὐγούστου ἐπεπλήρωτο, καὶ οὐκέτι οὐδεὶς ἐν αὐτῷ ἐτέθη.*

[4]) Topographie der Stadt Rom im Altertum I. Bd. 3. Abt S. 663 [107].

literarisch bezeugt sind außerdem die Beisetzungen des Marcus Antoninus[1], des Septimius Severus, des Caracalla, der Julia Domna und des Geta. Über die Form des Baues können wir uns aus den erhaltenen Überresten, die durch Um- und Überbauen die älteste Form des Mausoleums nicht mehr unzweifelhaft erkennen lassen, kein klares Bild mehr machen. Es sind schon verschiedentlich[2] Rekonstruktionsversuche angestellt worden, die aber zu keinem völlig überzeugenden Resultat geführt haben. Die Tatsache, daß seit Antoninus Pius auf Konsekrationsmünzen das Bild des Scheiterhaufens erscheint, der nach den Angaben der Schriftsteller[3] auf dem Marsfelde errichtet wurde, läßt die Vermutung wach werden, daß dieses Holzgerüst einem dauernden Bauwerk nachgebildet wurde. Es muß auffallen, daß gerade diejenigen Kaiser, die nach der Überlieferung in dem Mausoleum bestattet wurden, auf ihren Konsekrationsmünzen das Bild dieses Scheiterhaufens tragen oder wenigstens die Darstellung des die Kaiserin oder den Kaiser auf dem Rücken tragenden Pfauen oder Adlers, der von diesem in Brand gesteckten Gerüste himmelwärts flog.

Daß Statuen und ein kolossaler Pferdekopf[4] in nächster Nähe des Mausoleums gefunden wurden, spricht auch für unsere Hypothese[5].

Es soll hiermit nur auf die vom historischen Standpunkte aus sich ergebende Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit einer Ähnlichkeit des Mausoleums mit dem Scheiterhaufen, der als ephemeres Werk auf dem Marsfelde errichtet wurde, hingewiesen werden, ein Endergebnis ist erst dann zu erwarten, wenn sich Architekten mit der Frage beschäftigen. Dem Einwand, daß der rechteckig angelegte Scheiterhaufen dem Rundbau der Moles Hadriani nicht nachgebildet sein kann, läßt sich entgegenhalten, daß für das

[1]) Auch seine Gemahlin, die jüngere Faustina, dürfte in der moles Hadriani ihre Grabstätte gefunden haben.

[2]) In früheren Zeiten von Piranesi und Canina, in den letzten Jahren von F. O. Schultze. — Vgl. auch Borgatti Castel S. Angelo, Rom 1890 und Durm, Baukunst der Römer 775 f.

[3]) Siehe weiter oben bei dem Rituell der Konsekration des Pertinax und Septimius Severus.

[4]) Von der den Bau krönenden Biga oder Quadriga.

[5]) Not. 1892, 231; Visconti bull. commun 1892, 265.

Tafelnachweis.

Tafel I 1. Lucius Verus. Großbronze. Cohen 56. Wien.
2. Julia Maesa. Silber. Cohen 3. Paris.
3. Antoninus Pius. Silber. Cohen 154. Paris.
4. Mariniana. Gold. Cohen 1. Paris.
5. Valerianus jun. Billon. Cohen 5. Slg. Vautier-Düsseldorf.
6. Paulina. Silber. Cohen 2. Paris.
7. M. Aurelius. Billon. Cohen 1056. Wien.
8. Trajanus. Billon. Cohen 665. Wien.
9. Faustina sen. Mittelbronze. Cohen 256. Paris.
10. Domitianus. Mittelbronze. Cohen —. Wien.
11. Faustina sen. Mittelbronze. Cohen 259. Wien.

Tafel II 1. Antoninus Pius. Bronzemedaillon. Cohen 153. Paris.
2. Septimius Severus. Silber. Cohen 86. Paris.
3. Caracalla. Silber. Cohen 32. Paris.
4. Constantinus Magnus. Kleinbronze. Cohen 760. München.
5. Julia Domna. Silber. Cohen 24. Paris.
6. Faustina sen. Großbronze. Cohen 182. Paris.
7. Julia Domna. Bronzemedaillon. Gnecchi, Taf. 96, 1. Wien.
8. Constantius. Mittelbronze. Cohen 179. München.

Tafel III 1. Faustina sen. Großbronze. Cohen 172. Berlin.
2. Faustina sen. Mittelbronze. Cohen 275. Paris.
3. Septimius Severus. Silber. Cohen 87. Paris.
4. Faustina jun. Silber. Cohen 73. Paris.
5. Faustina jun. Großbronze. Cohen 217. Im Handel.
6. Faustina sen. Silber. Cohen 63. Im Handel.
7. Faustina sen. Silber. Cohen 262. Paris.
8. Faustina sen. Gold. Cohen 167. Im Handel.
9. Trajanus. Gold. Cohen 658. Paris.
10. Faustina sen. Bronzemedaillon. Cohen 170. Wien.

Tafel IV 1. Agrippina mater. Großbronze. Cohen 1. Im Handel.
2. Claudius I. Silber. Cohen 32. Im Handel.
3. Julia Augusta. Großbronze. Cohen 9. Im Handel.
4. Livia. Großbronze. Cohen 6. Im Handel.
5. Vespasianus. Großbronze. Cohen 205. Im Handel.
6. Faustina sen. Gold. Cohen 204. Im Handel.
7. Faustina sen. Großbronze. Cohen 202. Im Handel.

Tafel V 1. Claudius II. Kleinbronze. Cohen 55. Paris.
2. Faustina jun. Großbronze. Cohen 78. Berlin.
3. Septimius Severus. Silber. Vgl. Cohen 88. Paris.
4. Julia Maesa. Silber. Cohen 5. Paris.
5. Faustina sen. Großbronze. Cohen 186. Paris.
6. Faustina sen. Großbronze. Variante zu Cohen 186. Wien.
7. Septimius Severus. Großbronze. Cohen 90. Wien.
8. Faustina sen. Mittelbronze. Cohen 187. Paris.


2
1
1
3
4
5
6
7
8
PROVIDE
9
10
11

2



7

MVAG 1917: Hommel-Festschrift: Bernhart.

2

1 1

3 4



5 5

7 8

10 6/9 10

MVAG 1917: Hommel-Festschrift: Bernhart.

2

1 1



3 4

7 5/6 7

MVAG 1917: Hommel-Festschrift: Bernhart.



MVAG 1917: Hommel-Festschrift: Bernhart.

provisorische Holzgerüst die rechteckige Anlage vorteilhafter war als die runde.

Eine gesonderte Behandlung verlangen die Konsekrationsmünzen der älteren Faustina mit der Darstellung zweier verschiedener Bauwerke. Die architektonische Anlage der beiden Bauten belegt die Annahme, daß uns in den Münzbildern nicht ein und derselbe Bau vielleicht in variierender Bezeichnung, die von der Willkür des Stempelschneiders abhing, wiedergegeben ist, sondern daß es sich im ersten Falle um das Bild des rogus handelt, der auf dem Marsfelde errichtet und verbrannt wurde, im zweiten um einen mausoleumartigen Bau. Dazu kommt noch die bedeutsame Tatsache, daß unter den zwölf Exemplaren mit dem Bilde des Scheiterhaufens, die ich gesehen habe, drei Stempelvarianten waren, die aber nach der Anlage des Baues als auf dem nämlichen vorbildlichen Scheiterhaufen beruhend sich erklären lassen, während ich andererseits zwei nur geringe Varianten der Mausoleumsdarstellung konstatieren konnte, die beide mit dem Bild des rogus nichts gemein haben. Bei den Typen ist eine quadratische an der Vorderseite mit einer fünfgeteilten Girlande behangene Basis gemeinsam, der weitere Aufbau aber ist verschieden. Während die Säulen bei den Rogusbildern quadratisch angeordnet sind, läßt sich in der Mausoleumsdarstellung ein apsisförmiger Aufbau nicht verkennen, an den sich ein Rundbau mit angesetztem rechteckigen Grabaltar anschließt.

Die Körperhaltung beim Gebet.

Eine religionsgeschichtliche Skizze.[1]

Von

Friedrich Heiler.

Wie die Rede nur eine von den Ausdrucksfunktionen des Psychischen ist und ihr stets Körperhaltung, Geste und Mimik zur Seite gehen, so besteht auch das Gebet nicht nur in gesprochenen Worten, sondern ist stets begleitet von einer bestimmten Körperhaltung, bestimmten Körperbewegungen, einem bestimmten Mienenspiel. Die Gebetsworte, in denen der Mensch die Not und den Jubel seines Herzens ausschüttet, sind stets neu, aus dem Augenblicksaffekt geboren; die stereotypen Gebetsformeln, welche bei der Ritualhandlung, beim Opfer oder beim liturgischen Gemeindegottesdienst rezitiert werden, wechseln und verändern sich — wenn auch unendlich langsam — entsprechend der fortschreitenden Entwicklung des religiösen Gedankens. Die Gebetshaltung und der Gebetsgestus hingegen bleiben durch Jahrhunderte, ja selbst durch Jahrtausende hindurch dieselben; sie überdauern alle religiösen Umwandlungen und Umwälzungen. Sie gehören zu jenen Erscheinungsformen der Religion, die sich aus der Urzeit bis in die Gegenwart unverändert fortgeerbt haben.

Die gewöhnlichste Körperstellung beim Gebet ist die s t e h e n d e. Der Beter steht aufrecht vor der angerufenen Gottheit, das Antlitz ihr zukehrend. So beten die meisten kulturarmen Völker Aus-

[1] Ausführlicher werde ich diesen Gegenstand in meiner nach Kriegsende erscheinenden Studie über das Gebet behandeln. Dortselbst werde ich auch die verschiedenen Händehaltungen, Entblößungen und Verhüllungen beim Gebet eingehend besprechen.

traliens[1] Afrikas[2] und Nordamerikas[3], so beteten zumeist die Völker der Antike, die Ägypter[4], die Babylonier[5], die Israeliten[6], die Inder[7], die Griechen[8], die Römer[9], die alten Mexikaner[10]. עֲמִידָה d. h. „Stehen“ heißt das Achtzehngebet der Juden, weil es stehend gebetet werden muß[11]: *upasthāna* d. h. „Sichhinstellen“ ist in der brahmanischen Terminologie eine Bezeichnung für die Adoration eines heiligen Objektes[12]. Im Sumerischen bekommt „Stehen“, „Hintreten“ geradezu die Bedeutung „Bitten“, „Beten“; so heißt es in der Inschrift des Entemena: „Möge sein Gott Dun-x für das Leben Entemenas in künftigen Tagen vor Ningirsu und Nina stehen!“ (*ǵe-na-ši-gub*)[13].

Fast ebenso häufig wie die stehende Gebetshaltung treffen wir die knieende. Knieend beten manche Naturvölker[14]; das knieende Gebet begegnet uns neben dem stehenden bei vielen Völkern der Antike. Der sumerische Priesterkönig Gudea ließ

---

¹) Spencer and Gillen, The native tribes of Central Australia 1899, 495.

²) Baumann, Durch Masailand zur Nilquelle, 1894, 163; Routledge, With a prehistoric people: the Akikuyu 1910, 231; Rehse, Kiziba, Land und Leute 1910, 134 f.; Kropf, Volk der Xosakaffern 1889, 189.

³) Tanner, Denkwürdigkeiten über seinen 30 jährigen Aufenthalt unter den Indianern übersetzt von Andree 1840, 28.

⁴) Die ägyptischen Kunstdenkmäler stellen die Adoranten am häufigsten stehend dar; vgl. das Determinativ für *dwꜣ* anbeten und *iꜣw* lobpreisen.

⁵) Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament II Abb. 75 f. 92 ff. Vgl. die Redewendungen der Hymnen: „ich stellte mich vor dich hin“ (*az-ziz ma-ḫar-ka*) King, Babylonian Magic and Sorcery Nr. 22, 57; „demütig steht er vor dir“ (*aš-riš iz-za-az-ka*) IV R. 17, 39.

⁶) 1. Sm. 1, 26; 1. Kg. 8, 22; Jer. 18, 20; Mt. 6, 5; Lk. 18, 11.

⁷) Vgl. Oldenberg, Religion des Veda 1917², 432.

⁸) Il. XVI 231, XXIV 306: *εὔχετ᾽ ἔπειτα στὰς μέσῳ ἕρκει.*

⁹) Martial. Epigr. XII 77, 1: *Multis cum precibus Iovem salutat Stans summos resupinus usque in ungues.*

¹⁰) J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligion 1855, 641.

¹¹) Döller, Gebet im Alten Testament, 1914, 172; Greiff, Gebet im Alten Testament, 1915, 36 f.

¹²) Oldenberg a. a. O. 432.

¹³) Thureau-Dangin, Sumerische und akkadische Königsinschriften 40.

¹⁴) Die afrikanischen Khoikhoi (Hahn, Tsuni-Goam, The supreme being of the Khoikhoi 1881, 123); Ewe (Spieth, Religion der Eweer 1911, 45, 183); Ruanda (Meinhof, Religonen der schriftlosen Völker Afrikas 1913, 21).

bei der Tempelweihe das anwesende Volk niederknieen (*dug-ne-gar* Cyl. B IV 13). Die babylonischen Bußpsalmen (*šigû*) scheinen knieend gebetet worden zu sein. Ein Ritual für den büßenden König enthält die wiederholte Anweisung: „hierauf kniet er sich vor den und den Gott nieder (*ikamis-ma*) und spricht also" (KB VI 2, 58 ff.). Von Assurbanipal heißt es in einem Hymnus: „knieend auf seinen Unterschenkeln (*ka-me-iṣ ina ki-en-ṣi-e-šu*) ging er seinen Herrn Nebo an" (KB VI 2, 138). Die knieende Adorationshaltung findet sich auf verschiedenen ägyptischen Tempelbildern; der Beter stellt ein Knie hoch, das andere ruht auf der Erde[1]. In derselben Haltung erfolgt, wie das Determinativ und die Tempeldarstellungen zeigen, das ekstatischen Jauchzen (*hnw*), mit dem man den Göttern huldigte[2]. Auch in der israelitischen Religion ist die knieende Gebetsstellung (כָּרַע עַל־בִּרְכָּיִם) bezeugt[3]. Die Römer ließen sich beim Gebet bald auf ein bald auf beide Kniee nieder; man betete *genu submisso, genu posito, genu* oder *genibus nixus*[4]. Auch im alten Indien scheint das Sichniederknieen beim Gebet geübt worden zu sein. Nach der Legende läßt Brahmā Sahampati vor Buddha die rechte Kniescheibe zur Erde nieder (*dakkhinaṁ jānumaṇḍalaṃ paṭhaviyaṃ nihantve*) und bittet ihn aller Welt die Lehre zu verkünden (Mahāvagga I 5, 5).

Mit dem Knieen verwandt ist die hockende, kauernde oder sitzende Gebetshaltung. Bei den Flußnegern Kameruns kauert der betende Häuptling vor dem Opferaltar[5]. Bei den Opfern der Baronga spricht der Offiziant sein Gebet sitzend[6]. Bei den birmanischen Katchin sitzt der Priester, der das Opfergebet rezitiert, auf einem Schemel[7]. Die Bewohner auf Celebes beten

---

¹) Mariette, Denderah II 67; Abydos II 47 ff.; vgl. das Determinativ für *dwꜣ* anbeten

²) Mariette, Denderah III 27. 77; vgl. Erman, Ägyptische Religion 61.

³) 1. Kg. 8, 54; Jes. 45, 23; 2. Chr. 6, 13; Dn. 6, 11; Esr. 9, 5; Ps. 95, 6; vgl. Ap.-G. 20, 36; Eph. 3, 14; Phil. 2, 10.

⁴) Stellen bei Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen II 1807, 267; Sittl, Gebärden der Griechen und Römer 1890, 177 f.

⁵) Mansfeld, Urwalddokumente 1908, 210.

⁶) Junod, The life of a South-African Tribe II 1913, 384.

⁷) Gilhodes, Anthropos IV 717.

sitzend[1]. Der Brahmanenschüler betet bei der Abendandacht sitzend[2]. Die sitzende Gebetsstellung übernahm der Buddhismus als Meditationshaltung (*āsana*). Die zu den chthonischen Göttern betenden Griechen kauerten am Boden in einer halb sitzenden, halb knieenden Stellung (*πρόχνυ καθεζομένη* Il. IX 570). Am Feste der Thesmophorien nahmen die athenischen Frauen eine hockende Gebetsstellung ein (*χαμαὶ καθήμεναι*), wie sie auch im ägyptischen Isiskult üblich war (Plut. de Isid. 69). Bei den Römern durften betende Frauen gleich Schutzflehenden und Trauernden auf dem Boden kauern[3]. Numas Vorschrift, sich nach dem Gebet zu setzen (*τὸ καθῆσθαι προσκυνήσαντας*)[4] deutet vielleicht darauf hin, daß in Rom ursprünglich beim Gebet die sitzende Haltung üblich war. Die knieende und hockende Gebetsstellung entstammt ohne Zweifel dem Totenkult[5] und wurde erst später auf den Kult anderer Gottheiten übertragen. In der griechischen Religion ist der ursprüngliche Gegensatz sehr deutlich erkennbar: stehend ruft man zu den olympischen Göttern, knieend und sitzend zu den chthonischen Mächten.

Dem Gebet, das stehend oder knieend gesprochen wird, geht häufig die Prosternation, das Sichniederwerfen und Berühren des Erdbodens voraus. Die Ana in Atakpame (Westafrika) knieen beim Morgengebet nieder und berühren mit der Stirn, dann mit dem Kinn den Erdboden[6]. Die betenden Ewe knieen nieder, stemmen sich mit dem Vorderarm auf den Boden und berühren mit dem Kopf die Erde[7]. Die Wogulen berührten, wenn sie sich an ihre Götter wandten, ehrfurchtsvoll die Erde[8]. Der sumerische Patesi Gudea wirft sich im Tempel vor dem Gebet nieder (*ka-šú-gál* Cyl. A VIII 14; XVIII 9)[9]; die Worte *ka* und *šú* weisen

[1]) Sarasin, Reisen in Celebes II 1905, 130.

[2]) Gṛhyasūtra II 9; Oldenberg a. a. O. 432.

[3]) Vgl. Propert. II 28b, 45: *ante tuosque (Iovis) pedes illa ipsa adoperta sedebit || narrabitque sedens longa pericla sua*; Sittl a. a. O. 176.

[4]) Plut. Num. 14, 5; vgl. Aet. Rom. 25 (Mor. 270 D); Tert. de or. 16.

[5]) Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer 1915, 47f.

[6]) Müller, Anthropos I 513.

[7]) Spieth a. a. O. 45.

[8]) Meiners a. a. O. II 267 nach Georgi.

[9]) Vgl. Steintafel Urukaginas 4, 10ff. (Thureau-Dangin a. a. O. 43): „Möge sein Gott Ninsaḫ für sein Leben in künftigen Tagen vor Ningirsu sich niederwerfen“! (*ka-šú-g̃e-ne-gál*).

darauf hin, daß dabei Mund und Hände die Erde berühren. In bilinquen Texten wird diese Redewendung regelmäßig mit *labânu appa*[1], „die Nase platt machen“[2] wiedergegeben. Wie andere Bezeichnungen von Gebetsgesten gewinnt *labân appi* geradezu die Bedeutung von „Gebet“[3]. In Israel ging dem Gebet gewöhnlich ein Sichniederwerfen (נָפַל) voraus und folgte ihm nach: der Beter wirft sich zu Boden, so daß Gesicht und Hände die Erde berühren[4]. Diese Prosternation wird häufig mit הִשְׁתַּחֲוָה bezeichnet[5] — ein Wort, das dann ähnlich wie das assyrische *šukênnu*[6] vielfach die allgemeinere Bedeutung „huldigen“, „anbeten“ gewonnen hat. Unter den verschiedenen Körperbewegungen bei der muhammedanischen *ṣalât* findet sich auch das Sichniederwerfen: der betende Muslim berührt hierbei die Erde mit Händen, Nase und Stirne[7]. Auch in Ägypten scheint das Sichniederwerfen als Adorationsbewegung im Gebrauch gewesen zu sein. In einem Hymnus an Amon-Ra ist wiederholt vom „Erdküssen“ (*snj tꜣ*) die Rede[8]. In den bildlichen Darstellungen treffen wir die Prosternation erst in der hellenistischen Zeit; Ptolemäus wirft sich vor der Göttin Isis zu Boden[9]. Daß auch im alten Indien die Prosternation beim Gebet geübt wurde, zeigt das Gebetswort des Arjuna in der Bhagavadgitā (XI 44): „Mich beugend, den Körper niederwerfend (*kāyaṃ nidhāya*) flehe ich

[1]) Z. B. IV R 20 Nr. 1, 10b: 26, 62bf.; 27, 36af.; vgl. 9, 57af., 30 Nr 1, 8—10b; VR. 10, 31.

[2]) Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch 369.

[3]) *li-iḳ-ki un-nin-ni-i̯a, mu-ḫur labân [a]ppi* (KB. VI 2, 114; vgl. 91); *ni-iš ḳa-ti-i̯a û la-ban ap-pi-i̯a* (IV R. 20 Nr. 1, 10b).

[4]) Gn. 24, 26; Ex. 34, 8; Nm. 16, 22; Jos. 5, 14; 2. Sam. 12, 20; Job. 1, 20; Jdt. 9, 1; Mt. 26, 39; Apok. 4, 10; vgl. Döller a. a. O. 73; Greiff a. a. O. 35f.

[5]) Gn. 22, 5; 24, 26; Ex. 20, 5; 34, 8; Lv. 26, 1; Nm. 22, 31; Dt. 4, 19; Jes. 2, 8; Ps. 5, 8; 99, 5. 9; 2. Chr. 29, 29.

[6]) In der Bedeutung „niederfallen“ findet sich šukennu häufig in den Ritualtafeln für den Wahrsager und Beschwörer (Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion 102, 108 usw.).

[7]) Grünert, Gebet im Islam 1911, 32; Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter übersetzt von Zenker I 1852, 70f.

[8]) Grébaut, Hymne à Amon Ra 1874, 19. 26.

[9]) Wilkinson, The manners and customs of the ancient Egyptians III[2], 1878, 125.

dich um Gnade an". Die Römer warfen sich häufig beim Betreten des Tempels an der Schwelle oder vor dem Altare bzw. Götterbild nieder und küßten den Boden[1]. Wenn der römische Senat bei Gefahr des Landes eine *supplicatio* der Matronen anordnete, warfen sich diese in allen Tempeln auf den Boden, küßten ihn, fegten ihn mit ihren aufgelösten Haaren und wanden sich vor den Götterbildern im Staube[2]. Im alten Christentum war es Sitte sich vor dem Grabe oder den Reliquien des Martyrers ganz auf den Boden zu werfen[3]. Aus der Bezeichnung einer viel geübten Gebetshaltung wurde im Christentum das Wort *humilis* ein Terminus für die innere Haltung des Frommen gegenüber Gott. Dieselbe sprachgeschichtliche Entwicklung durchlief das assyrische Adjektiv *ašru* (von ישר sich niederwerfen[4]), das die Bedeutung „demütig" gegenüber der Gottheit erlangte.

In all diesen Fällen ist das Sichniederwerfen und Berühren des Bodens nur vorübergehend; die eigentliche Gebetshaltung ist knieend oder stehend. Aber es kommt auch vor, daß man hingeworfen zur Erde, liegend betet; die Prosternation wird hier zur Gebetsgrundstellung. Die Lappen warfen sich, sobald sie den Opferplatz erblickten, nieder, krochen zur heiligen Stätte und blieben während des Gebets mit dem Angesicht auf der Erde liegen[5]. Die Fidaneger auf den karaibischen Inseln beteten vor dem Schlangenhause auf dem Angesicht liegend[6]. Josua warf sich nach der Niederlage von Ai „vor der Lade Jahves auf sein Angesicht zu Boden und lag bis zum Abend, er und die Vornehmsten der Israeliten, und sie streuten Erde auf ihr Haupt. Und Josua betete zu Jahve" (Jos. 7, 6). Cäsar berichtet ähnliches von den Römern (*ut et ante simulacra proiecti victoriam a dis exposcerent* de bell. civ. 2, 5).

Statt der Prosternation kann die Inklination dem Gebet vorausgehen oder es begleiten, die Verbeugung des Oberkörpers

[1]) Meiners a. a. O. II 267; Sittl a. a. O. 178f.; Appel, De Romanorum precationibus (RGVV. VII 2) 202.

[2]) Sittl a. a. O. 185; Appel a. a. O. 203.

[3]) Lucius, Anfänge des Heiligenkults 1904, 287; Sittl a. a. O. 199.

[4]) V R. 21, 46 wird *tu-ša-ru* als synonym mit *la-ban ap-pi* bezeichnet.

[5]) Meiners a. a. O. II 267 nach Hogström.

[6]) Oldendorp, Geschichte der Mission auf den karaibischen Inseln 1777, I 501.

oder das Neigen des Hauptes. Die Häuptlinge der zentralaustralischen Warramunga beten vor der Höhle der Riesenschlange mit gesenkten Häuptern[1]. Das Samojedenweiblein, das ihr Morgengebet zur Sonne spricht, macht ihre Verbeugungen vor ihr[2]. Gudea ließ bei der Tempelweihe die Anwesenden „sich neigen" (*sig-ne-gar* Cyl. B. IV 14). In einem babylonischen Hymnus spricht der Beter: „in gebückter Haltung stehe ich" (*kan-sa-ku az-za-az* King a. a. O. 1, 21). In einer Inschrift des Nebukadnezar heißt es von den Göttern: „in gebeugter Stellung stehen sie vor ihm (Marduk) *ka-am-su iz-za-zu maḫ-ru-uš-šu* Neb. II 62). In Israel war beim Gebet neben dem Sichniederwerfen das Sichneigen (קָדַד mit oder ohne אַפַּיִם) in Übung[3]. Die Kranken beteten im Bette, indem sie das Haupt neigten (Gn. 47, 31; 1. Kg. 1, 47). Als Elias auf dem Karmel betete, verbeugte er sich so tief, daß der Kopf zwischen die Kniee kam (1. Kg. 18, 42). Rabbi Tanchum sagte: „Wer betet, muß sich bücken, bis alle Wirbel am Rückgrat erschüttert werden[4]". Eine der vorgeschriebenen Haltungen bei der muhammedanischen *ṣalât* ist die Verbeugung des Oberkörpers, wobei die Hände die Kniee berühren[5]. Ja die Bezeichnung des Pflichtgebetes (*ṣalât*) leitet sich etymologisch vom „Krümmen des Rückgrates" (صلى) ab[6]. Das Verbeugen des Oberkörpers war auch eine Gebetssitte der alten Inder, wie schon aus der Etymologie des (bereits im Veda gebräuchlichen) Wortes für Anbetung *namas* (von *nam* = sich neigen) und aus den Huldigungsreden des Rigveda (z. B. III 62, 12; VI 9, 7) zu schließen ist. In der Bhagavadgītā (XI 14; vgl. 35ff.) neigt sich Arjuna vor dem Gebet zu *Kṛṣṇa* mit dem Haupte (*praṇamya śirasā*). Die Verbeugung beim Gebet war auch bei den Germanen üblich. In der Olafsage wird erzählt, daß sich die Männer vor Thors Bildsäule neigten[7]. Bei den Griechen und Römern wird die Neigung des Hauptes selten erwähnt, muß aber doch als verbreitet

---

[1]) Spencer and Gillen a. a. O. 495.

[2]) Tylor, Urgeschichte der Kultur (übs. v. Sprengel und Poske) II 294.

[3]) Gn. 24, 26. 48; Ex. 4, 31; 12, 27; 1. Sm. 24, 9; 2. Chr. 20, 18; Neh. 8, 6; Greiff a. a. O. 31.

[4]) Ber. V 1, 28b bei Döller a. a. O. 74.

[5]) Grünert a. a. O. 32; Lane a. a. O. I 70.

[6]) Vgl. Freytag, Lexicon Arabico-Latinum II 517.

[7]) J. Grimm, Deutsche Mythologie I 10. 28.

gelten[1]. Seneca bezeugt, daß die Opfernden das Haupt senken (*ad sacrificium accessuri voltum submittimus* Nat. quaest. VII 30, 1).

Neben der prosternatio und inclinatio steht als dritte Form der das Gebet einleitenden Körperbewegung die circumactio corporis, die Ganzdrehung des Körpers, eine besonders bei den Römern und Kelten übliche Gebetssitte. Numa gebot bei der Anbetung sich herumzudrehen (*τὸ προσκυνεῖν περιστρεφομένους*)[2]. Diese Bewegung wurde ebensowohl vor Kultobjekten wie vor den Ahnengräbern ausgeführt[3]. Die Drehung erfolgte bei den Römern nach rechts, bei den Galliern nach links[4]. Das circumagere corpus bei der Adoration geht zweifellos auf eine ältere, weit verbreitete Gebetssitte zurück, das Umkreisen oder Umlaufen des heiligen Objektes. „Das Herumdrehen ist nur ein verkleinerter Umgang[5]". Im altindischen Hochzeitsritual umwandeln Braut und Bräutigam wiederholt das heilige Feuer und zwar stets in der Richtung nach rechts[6]. In Griechenland trug man vor dem Opfergebet den Opferkorb und das Waschbecken um den Altar herum[7]. Auch bei den Römern ist das Umkreisen des Altars bei bestimmten Opfern bezeugt[8]. In Griechenland wie in Indien umkreiste man den Grabhügel des Toten[9]. Zu den wichtigsten Stücken des arabischen Kultes gehört der Umlauf (*ḥagg*)[10]; der heilige Stein

---

1) Sittl a. a. O. 177.

2) Plutarch., Numa 14; vgl. Dion. Halic. Ant. Rom. XII 16.

3) *καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν τάφων, ὥς φησι Βάῤῥων, περιστρέφονται, καθάπερ θεῶν ἱερὰ τιμῶντες τὰ τῶν πατέρων μνήματα.* Plutarch. quaest. Rom. p. 267 b; vgl. Lucret. V 1196 f.

4) *In adorando dextram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus. quod in laevum fecisse Galliae religiosius credunt.* Plin. hist. nat. XXVIII 25. *Si deos salutas, dextroversum censeo.* Plaut. Curc. 70. *Ἐστὶ Ῥωμαίοις ἔθος ἐπευξαμένοις καὶ προσκυνήσασιν ἐπὶ δεξιὰ ἐξελίττειν.* Plutarch. Camill. 5, 7. Bei der römischen Hochzeit drehen sich Bräutigam und Braut vor dem häuslichen Altar nach rechts im Kreise herum (*dextrum pariter vertuntur in orbem* Val. Flacc. VIII 246). Weitere Hinweise bei Sittl a. a. O. 194 f.; Appel a. a. O. 213 f.; Voullième, Quomodo veteres adoraverint diss. 1887, 11 ff.

5) Eitrem a. a. O. 14; vgl. 45, 49.

6) Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell (Denkschr. d. K. Akad d. Wissensch. Phil.-hist. Kl. 40, 1892) 18 f., 22, 56 ff.

7) Iph. Aul. 1568. Weitere Stellen bei Eitrem a. a. O. 6.

8) Serv. ad Vergil. Aen. 4, 62.

9) Eitrem a. a. O. 6.

10) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III 106 ff.

heißt *dawar* d. i. Gegenstand des Umkreisens[1]. Spuren des Umgangs bzw. der diesen ersetzenden Körperdrehung lassen sich auch in der babylonischen Religion aufzeigen. In den *niš-ḳâti*-Hymnen begegnet uns öfters die Redewendung: *as-ḫur-ki* oder *as-ḫur be-lut-ki* (ideographisch [Keilschrift]-*ki*[2]). Man übersetzt gewöhnlich: „ich wandte mich dir (d. i. der angerufenen Gottheit) zu"; es ist möglich, daß diese Redensart schon bei den Babyloniern in der späteren Zeit eine solche blasse und allgemeine Bedeutung bekam. Allein die Grundbedeutung des Wortes *saḫâru* „rings umschließen" wie des Ideogramms [Keilschrift], das ursprünglich einen Kreis darstellte, lassen den konkreten Hintergrund dieser hymnischen Redewendung deutlich erkennen. Sie spielt wie soviele andere Huldigungsphrasen der Hymnendichtung auf eine gebräuchliche Adorationsweise an. Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die Ganzdrehung des Körpers, welche die ältere Sitte, das Idol oder Kultobjekt zu umwandeln, ersetzt[3].

Die verschiedenen Körperhaltungen beim Gebet treffen wir auch in den profanen Gruß- und Huldigungsweisen: Stehen, Niederknieen, Niedersitzen, Sichniederwerfen, Sichverbeugen. Diese Grußsitten sind Ausdrucksformen von Sozialgefühlen, jenen Gefühlen, die der Grüßende gegenüber dem Begrüßten hegt: Ehrfurcht, Demut, Unterordnung. Im Stehen äußert sich gewollte Passivität und Dienstbereitschaft. In den verschiedenen Verkleinerungen des Körpers, im Sichniederwerfen, Sichverbeugen, Knieen und Hocken verrät sich das Bewußtsein der eigenen Kleinheit, Nichtigkeit und Ohnmacht[4]. Dieselben Sozialgefühle, die der Mensch seinen Mitmenschen gegenüber hegt, hegt er auch gegenüber der Gottheit; das religiöse Verhältnis, in welchem der Mensch zu dem Gotte steht, ist stets der deutliche Reflex eines Sozialverhältnisses, eines Verwandtschafts- und vor allem eines Untertanenverhältnisses.

---

[1]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 107; weitere Beispiele für den sakralen oder magischen Rundgang bei Goblet d' Alviella, Circumambulation, Enc. of Rel. and Eth. ed. by Hastings III 657 ff; Eitrem a. a. O. 6 ff.

[2]) King a. a. O. Nr. 1, 41; 6, 73. 79; 7, 11; 8, 11; 23, 22.

[3]) Auch die gebräuchliche Wendung *saḫâru idâ* „sich auf jemands Seite schlagen" dürfte auf die Sitte des Umkreisens beim feierlichen Bundesschluß hinweisen.

[4]) Vgl. Schurtz, Urgeschichte der Kultur 1900, 183 ff.

„Man nimmt“, sagt Chantepie de la Saussaye, „dieselben Stellungen ein, zu welchen man als Schutzflehender mächtigen Herrschern gegenüber verpflichtet ist“ [1]. In ganz anderen Vorstellungen wurzelt die Gebetssitte der Körperdrehung. Auch sie entstammt der Sphäre der profanen Huldigungsformen. Das der Umdrehung zugrundeliegende Umkreisen ist eine im Orient und Okzident übliche Begrüßung des Herrschers; durch dreimaliges Umgehen ehrte man die persischen Großkönige und später die römische Cäsaren, dreimal umritten die mittelalterlichen Vasallen das Gerüst, auf dem der Kaiser saß („Berennen des kaiserlichen Lehnstuhls“)[2]. Wie der Häuptling und Herrscher, so ist der im Kultobjekt oder Idol sinnlich gegenwärtige Gott für den primitiven und antiken Menschen „tabu“ d. h. mit geheimnisvoller, gefährlicher Zaubermacht erfüllt. Er sucht sich gegen diese Macht zu schützen und ihre schädigende Wirkung zu verhindern, indem er um das heilige, zauberkräftige Wesen oder Objekt einen Kreis beschreibt und so das Tabu in diesen umgrenzten Raum bannt.

Alle Gebetshaltungen und -gebärden gehen auf profane Verkehrsformen, auf die Gruß- und Huldigungssitten zurück. Es gibt ursprünglich keine Gebetsstellung und -geste, die der besondere Ausdruck religiöser Gefühle oder magischer Vorstellungen wäre. Schon die Sprache bezeugt, daß eine ausschließlich für die übersinnlichen Mächte bestimmte Huldigung und Verehrung nicht besteht, indem sie die Termini für „anbeten“ (*šukennu*, הִשְׁתַּחֲוָה, *προσκυνεῖν*, *venerari*, *adorare*) in gleicher Weise auf Menschen und Götter anwendet[3]. Wie die Gebetsworte, so offenbaren auch die Gebetshaltungen und Gebetsgebärden den dramatischen Realismus, der dem Gebet des primitiven Menschen eigen ist; sein Beten ist ein wirklicher Verkehr mit der sinnlich gegenwärtigen und gänzlich anthropomorph gedachten Gottheit, der in den irdisch-sozialen Verkehrsformen sich abspielt.

---

[1]) Lehrbuch der Religionsgeschichte I [1] 1887, 108; vgl. Augustin, de cur. ger. pro mort. c. 7: „*Orantes de membris suis faciunt quod supplicantibus congruit, cum genua figunt, cum extendunt manus vel etiam prosternantur solo et si quid aliud visibiliter faciunt.*“

[2]) Meiners a. a. O. II 275; Sueton. Vitell. 2.

[3]) Vgl. Sittl a. a. O. 186; Greiff a. a. O. 35.

Zu Sure 96, 1—5.

Von

Karl Dyroff.

Die semitische Wurzel *qrʾ* bedeutet nach Ausweis des Hebräischen „schreien, rufen", eine Bedeutung, die im Arabischen verschollen ist. Daneben zeigt schon das Hebräische die Bedeutung „lesen", die ihren Ausgang wohl von dem mehr oder minder feierlichen „Vorlesen" religiöser oder gesetzlicher Texte genommen hat. Wenn es nun auch im Orient eine von jeher verbreitete Sitte war, beim Lesen den Text murmelnd herzusagen — manche Leute machen das ja auch bei uns noch so —, so ist doch wohl das bloß mit den Augen Lesen schon im Orient bei Geübten frühzeitig bekannt gewesen. Jedenfalls bezeichnet das Arabische, das für *qaraʾa* nur noch die Bedeutung „lesen" kennt, mit dem Wort beide Arten des Lesens ohne Unterschied, wie wir ja gleichfalls beide Arten „lesen" nennen.

Nun hat man freilich behauptet, im Koran bedeute *qaraʾa* „rezitieren, aus dem Gedächtnis vortragen". Nöldeke, Geschichte des Qorâns (1860) 9f., 64f., hatte sich bei Gelegenheit der wichtigen Stelle Sure 96, 1 für diese Auffassung entschieden, und auch Schwally, in der 2. Auflage des Buchs von Nöldeke, Teil 1 (1909), 32f., 82, hat sie im wesentlichen beibehalten. Dabei ist allerdings eines verwunderlich: während im Koran *kataba* „schreiben" 54 mal[1], wenn ich recht zähle, und *kitāb* „Schrift, Buch" 261 mal vorkommt, blieben für „lesen" nach dieser Ansicht vermutlich nur die wenigen Stellen von *talā* übrig, dem gewöhnlichen Wort für „lesen", *qaraʾa*, hingegen würde diese Bedeutung abdisputiert. Gegen Nöldekes Auffassung haben sich

[1]) Die Formen von *kataba*, *kātib* und *maktūb* nach Flügel.

denn auch manche Gelehrte ausgesprochen, z. B. Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes (1887)[1], 211[1], aber bei dem Gewicht des Namens Nöldeke und jenes seines Buches scheint es mir nützlich, auf einen Punkt aufmerksam zu machen, der meines Wissens noch nicht gebührend erwogen ist und die Sache völlig klar stellt.

Wenn wir eine Korankonkordanz hätten, die die Textstellen nicht nur anführte, sondern ausschriebe, so hätte man wohl längst betont, daß Muhammed *qaraʾa* so gut wie ausschließlich in der Verbindung *qaraʾa ʾlkitāba* oder der durchaus gleichbedeutenden *qaraʾa ʾlqurʾāna* gebraucht. Das heißt aber natürlich nichts anderes als „er hat das Buch, den Koran gelesen", hat im Arabischen nie etwas anderes geheißen. Füge ich freilich neben dem sachlichen Objekt noch eine Person hinzu, der oder vor der ich lese, — arabisch mit *ʿalā* oder ähnlich —, so kommt der Sinn „einem vorlesen" heraus, der leicht in „vortragen" hinüberschwankt. Diese Konstruktion von *qaraʾa* findet sich gleichfalls im Koran. Daneben kommt es dann 87, 6 ohne sachliches Objekt vor. Hier ist aber völlig deutlich, daß eben das gewöhnliche Objekt „das Buch" hinzuzudenken ist, und so kann man dann auch in 96, 1 nicht anders erklären: *ʾiqraʾ* heißt auch hier eben nichts anderes als „lies".

Ich halte es durch die neueren Diskussionen über die Sache für geklärt, daß die Vorstellung Muhammeds dabei die ist, daß ihm der Engel — Gabriel — Stücke eines himmlischen Buches zu lesen gebe: auf solche Weise wurde ihm also dies Buch geoffenbart (*nazala* 26, 193) von jenem *ʾalrūḥ ʾalʾamīn.* Dadurch wird, wie nebenbei erwähnt sein mag, der Gedanke abgewiesen, daß bei *qaraʾa* irgendwie ein solcher terminus technicus vorläge, wie bei uns, wenn wir sagen, daß ein Professor sein Kolleg „liest", obwohl er es vielleicht frei vorträgt. Ein terminus technicus liegt freilich vor, aber sein Sinn ist eben „lesen". Schrift und Buch sind zwar Muhammed ganz vertraute Dinge, aber das Schreiben und Lesen ist ihm doch eine Kunst, eine wunderbare, von Gott gegebene. Darnach verstehen wir jetzt also 96, 1—5:

---

[1]) Die 2. Auflage ist mir im Augenblick nicht zugänglich. — Vgl. auch Schultheß, Umajja ibn Abi ṣ Ṣalt (1911) 7[2].

(1) Lies. Im Namen deines Herrn[1], der erschaffen hat. (2) er schaffen hat den Menschen aus Blut.

(3) Lies. Dein Herr ist der freigebigste; (4) der das Schreibrohr (= die Schrift) gelehrt hat (5) (und so) den Menschen gelehrt hat, was er nicht wußte (d. h. den Inhalt des heiligen Buches 2, 146. 68, 1 usw.).

Der Sinn dieses Anfangs einer Sure ist nichts anderes als die Behauptung, daß Gott dem Muhammed durch den Engel wiederum ein Stück des Korans geoffenbart hat, vgl. etwa 87, 1—7. Ob das nach Vers 5 Folgende aber wirklich dazu gehört, müßte erst durch eine umständliche Untersuchung festgestellt werden, was bisher nicht geschehen ist. An sich kann in 96, 1—5 auch ein durch die Redaktion an falsche Stelle gesetztes Fragment vorliegen, wie denn der fragmentarische Charakter mancher Teile des Korans noch nicht allseitig gewürdigt worden ist. Das Stück ist jedenfalls recht alt, wenn auch keineswegs die „erste" Offenbarung.

Die Vorstellung, die Muhammed seinen Hörern ausdrücken will, daß ihm der Engel Teile des himmlischen Buches offenbart, hat freilich auch noch die Fortsetzung, daß Muhammed das im himmlischen Buch Gelesene seinerseits aufschreiben und den Mekkanern vorlesen soll. Aber dieser Gedanke steht erst in zweiter Linie und ist hier fernzuhalten, da in diesem Surenanfang nach dem ganzen Zusammenhang der Vorstellungswelt Muhammeds von dem primären Lesen des himmlischen Buches die Rede ist.

Ich stelle also für das Wörterbuch des Korans fest: *qaraʾa* heißt „lesen" (s. 10, 94. 87,6), nicht „rezitieren"; *qurʾān* 1. Inf. „lesen, das Lesen" (75, 17). 2. „das Gelesene" (75, 18), daher „das himmlische Buch".

[1]) „Im Namen deines Herrn" ist nicht mit „lies" zu verbinden. Das lehrt der Parallelismus, aber auch die Grammatik und andere Erwägungen.

Ein Schutzbrief Muḥammeds für die Christen, aus dem Münchener Cod. arab. 210[b].

Veröffentlicht von

Dr. Georg Graf.

Cod. arab. 210[b] der königl. Hof- und Staatsbibliothek in München[1] ist ein 62,5 : 45 (46) cm großes, einseitig beschriebenes Blatt von kartonstarkem Papier. Die Schriftfläche des Haupttextes, die nur einen schmalen Rand freiläßt, bedeckt etwas mehr als die obere Hälfte des Blattes im Umfange von 33 : 43 cm mit 38 Zeilen. Dazu kommen noch die 30 Namen der Zeugen, welche in ein mit Doppellinien gezogenes gleichschenkliges Dreieck eingetragen sind im Umfange von 36 : 22 : 22 cm. Die Namen sind mit folgender Einteilung in sieben Zeilen gereiht: 11 + 7 + 5 + 3 + 2 + 1 + 1. Rings um die nach unten gekehrten Schenkel des Dreiecks zieht sich der Kolophon. Von der Spitze senkrecht abwärts ist die Segensformel für den Propheten geschrieben.

Die beschriebene Seite ist mit Bleistift eng liniiert, jedoch die Lineatur vom Schreiber nicht eingehalten.

Die Schrift — tief schwarz, regelmäßig und bis auf wenige Stellen gut leserlich — stammt meines Erachtens aus dem 18. Jahrhundert.

Orthographische Eigentümlichkeiten, welche den koptisch-arabischen Handschriften gemeinsam sind, wie die Differenzierung des س von ش durch ein eigenes Zeichen, die mangelhafte Setzung diakritischer Punkte und mancherlei Verzierungen sind in der folgenden Textausgabe nicht berücksichtigt. Dagegen unterlasse ich, um ein ganz getreues Bild der Handschrift zu geben, die Ergänzung des fehlenden Hamza und Tešdîd, das nur im Worte ٱللّٰه verwendet wird, sowie die Korrektur der übrigen orthographischen Mängel und der namentlich zahlreichen grammatikalischen Fehler, sowie Vokalisation und Interpunktion.

---

[1]) Aumer, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften* I, 4 S. 154f. Nr. 946. — Vgl. M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VI. Bd Nr. 3). Leipzig 1877 S. 186.

Text

1 نسخة العهد كما رسم سيد الانام عليه السلام للنصارى وكتب بسلم
الى الذميون بالامن والامان ❖ سطرها الفقير جرجس
2 بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين نسخة العهد الذى كتبه
محمد ابن عبد المطلب وهبة منه لسائر طوائف النصارى ولجميع امم
وسائر اقاليمها جميعا وقال هذا عهدى منى الى كافة النصارى الذمية والى
3 سائر المواضع الساكنين فيها حفظ منا لهم ورعاية لاجل الله تعالى لانهم
وداعة الله فى ارضه وهم حافظين لما انزل عليهم فى الانجيل والزبور والتوراة
لا يكون لهم المتحنث عليهم ولا يكون لهم الحجة عليه[2] من قبل الله تعالى
4 وجعل ذلك وصيه منه وخوفا[3] | ع... بامر الله العزيز الحكيم وامر لنا
لسائر المسلمين المتولين بالحكم من الامرا والواليين والسلاطين والحكام
فى سائر الاقاليم والفقها والعلما من ال دين المسلمين من بعد ان
5 يفهموا ذلك ويمتثلوا ذلك قوله ولا يحيدوا عنه ويعاملوا به وكل من
كان من ال دين النصارى من مشارق الشمس الى مغاربها ومن الشمال
6 الى اليمن واكد غاية التوكيد فى شانهم وامر بالوصيه | عليهم عدلا منه
ورافة لاجل الله تعالى وقال ايضًا من نقض الوصيه وتعدا هذه وخالف
وترك العهد الذى امرنا به على كافة النصارى ومثل الكتب بما قد رسمناه
7 وفسخ العهد فيه وابا له وكان له ناقض وما فيه | مستهان حاز الاثم
مستوجبات[4] من الامرآ والحكام من امتى وقد اوثق به بالعهد على
نفسى والمواثيق والعهود الذين سايلونى عنها جميع امتى المسلمين
8 بان اعطيهم عهدًا لله وميثاقه | اكرامًا لما قاله انبياه واصفياه واولياه
المرسلين جميعًا وسائر المسلمين من الاولين والاخرين وعهدى وميثاقى
وما اوجبه الله علىّ من حق الطاعه وايثار الفريضه ووفا العهد الذى
9 هو عهد الله العزيز انى اكون | لهم حافظًا والى اراضيهم راعيًا وحميتهم
بقوتى وسلاحى ورحالى واتباعى من امة الغريبه والاسلامية من كل ناحية
من النواحى ومنى احمى بيوتهم وبيوت صلواتهم وكنايسهم واديرتهم
10 ومجامعهم ومجامع رهبانهم | وقسايسهم وسواحهم ومواضع سوحهم
وصوامعهم ومغايرهم وان احفظهم وبين ما كانوا وبما احاطت بهم نفسى
ودارت بهم قوتى ويدى وبما احاطت بهم منتى بنى سماعيل بالحفظ
11 والوصيه[5] بهم لانى فى كل وقت اطارد | عنهم من كل اذا ومكروه وان

[1] Steinschneider a. a. O. S. 186 ولقبط (sic falso).

[2] Cod. عليهم

[3] Besser: وحفظًا

[4] Der Text ist offenbar verstümmelt.

[5] Verderbt aus والرعاية

.كون اطارد عنهم كل عدوا لهم ومآذى واقيدهم بنفسى واتباعى واعوانى
وال ملتى المسلمين لانهم رعية الله ورعيتى واجعل المملكه والسلطنه
12 والفقها والعلما لا تونبهم واطرد | عنهم كل مكروه وكل شر ولا يصل اليهم
ذالك من ال ملتى وعشيرتى واجعلهم مكرمين فى كل مدن والقرا ويكونوا
كتبه وامنا عند السلاطين والملوك والاوليا المقدمين وساير حكام الارض
13 جميعها وليس | يكون على الرهبان والقسوس جزية ولا يكون اديرتهم
وكنايسهم ورزقهم عليه غرامه ولا خراج الى ابد الابد ولا يغير بطريق من
بطارقتهم ولا اسقف من اساقفتهم عن مواضعهم وامكنتهم ويكونوا
14 مكرومين ولا تبطل شرايعهم | ولا سننهم ولا تعارضوهم ولا تعارضوا
كنايسهم ولا يمنع نصرانى عن نصرانيته ولا يحل ان يهدم بيت من
بيوت صلواتهم فان الله لا يامر بذالك ولاكن كل مخلوق من مخاليق
15 الله يرجا بربه الغفران ولا يحل ان يوخذ شيًا من بيوت النصاره ويدخله
بيته لاجل الخيف والقوت والاكرام ولا يجوز ان يوخذ شيًا من بيوت
النصارى ويدخله بيته لاجل الخيف والقوت والاكرام ولا يجوز[1] ان يوخذ
16 شيًا من مساجدهم ولا من كنايسهم الذى لهم ومهما هدم من المساجد
والكنايس بينًا يبنا كما كان اولًا ولا يكون عليهم ذنب ولا لوم ولا خطية
فمن خالفنا وخالف هذا العهد الذى عاهدناه به على انفسنا وجاز به
17 منا على انفسنا | فقد خالف عهد الله العزيز ووصيته ويكون مخالفًا
وانا اكون منه بريًا ولا يكون من زمرتى فانا اوصيكم ان لا يكون على
جنس النصارى[2] ثقلة ولا كلف الا ما تطيب به نفسهم عليه واستطاعه
18 مقدرتهم | به ومن كان تاجرًا ومسيرً بالمال والجواهر فى البر والبحر يكون
جزيته سبعة دراهم فى كل عام من غير زياده ولا تعارضوا الغربا من
19 النصاره ولا من البلدان البعيده ولا توخذوا الجزيه الا من | كان تحت
حوز السلطان وكان بيده ميرات وحقول فى ارض السلطان لانه متملك
تحت يد السلطان وفى ارض السلطان وزارع فيها فلاجل عمارة الموضع
20 يتجبر ولا يوخذ شيًا الا على قدر قوته | ولا يحل ولا يجوز على الذمى
سوى الجزيه الشرعيه وجميعا ما يكون زايد عنهم حرام ويكون بخلاف
العهد والميثاق الذى عاهدنا به على انفسنا ولا يتكلفوا ولا يغصبوا على
21 ان يخرجوا للحرب والقتال لعداة[3] المملكه مع السلاطين المحاربين ومع
كامل المسلمين فانه ليس على الذمى مباشرة القتال واحفظوا الذميون
ان يكلفوا الى ذالك الالم والحرب والقتال الا على الاسلام وجنود السلطان
22 ولا يدخل | المسلم بينه وبين اخيه اذا كان بينهم خصومه او منازعه

[1] Cod. ولا يجوز — ان يوخذ zweimal.

[2] Cod. النصرانى

[3] Cod لعدة

يدافع عن احد منهم ولا يجوز الا ان ياخذ ثيابهم والنفقه
والالفه ولا يكون الحرب ولا السلاح ولا اخذ احد من امتى من
23 الذميين لا سبوس او غيره بدون على سبيل العاريه الى حين يرده لصاحبه
فمن فعل ذلك وجار على الذمى واخذ متاعه غصب ويكون لنا مستحقا
24 مخالفا ويقع منه غصبا بالحكم ويلزم له قيمته من حل اصله ويسلم
لصاحب النصرانى ولا يكون احدًا من امتى على النصرانى فى كرهه منه
ولا يغضبهم ولا يشتموهم ولا تلبسوا متاعهم غصب ولا تجادلوهم الا
25 بالتى هى احسن وتحتفظوا | بهم وتكفوا عنهم كل اذيه وكل مكروه اين ما
كانوا واين ما حلوا ومن منكم احد ظلم من النصاره فعلى امتى النصره
له من ذلك المخوف عليه بالاسعاف ولا تتعادوا[2] ولا ترفضوهم ولا
26 تتركوهم هملا اذا عهدناهم الذى استوجبوه حقًا وجب انكم ترفعوا عنهم
كل مكروه يتصل بهم وتكونوا شركايهم فى امور الدنيا مثل الزرع والحقول
والدواب ولا يجوز ان تحملوا شيًا ليس لهم فيه اراده مثل نكاح نسايهم
27 وابنايهم فمن تجاسر الى ذلك فقد خان عهد الله تعالى ولا يجوز ان
يتجوز احد منكم بناتهم ولا يجوز ان ينطو على ذالك ولا يجوز احد من
امتى ان يتجوز نساهم الا ان دخلوا فى الايمان بمرادهم ولا يحتال ان
28 يغصبوا على الايمان والدخول فى الاسلام والردود عن دينهم الا من رضا
خاطرهم ومرادهم ولا يجوز ان يكون النصرانى عبدًا للمسلم ورسولًا قايدًا
29 او معارنًا معه الى مراده لانهم رعية الله فى خلقه | فمن خالف عهدنا
هذا فقد خالف وخان عهد الله وميثاقه وصار عندنا من الكاذبين
الهالكين وان احتاج النصاره الى احد منكم تسعفوهم وتقوتوهم[3] فى امر
30 من مصالح | على المسلم اعانتهم على ما يقصدون ولا يكون احد منكم
مبغضا ولا مغصبًا ولا كرهًا فما كان بذالك كان لله غاصبا وانما كارها ويكون
31 من رحمتنا مبعودًا الى تمام الوفا بهذه الشروط الذى شرطناها | الى عمه
النصرانيه الذميه ولا يجوز لاحد منكم كرهًا او غصبًا ولا تدخلوا الى
موضع مساجدهم وكنايسهم واديرتهم ولا تبطل عبادتهم وصلواتهم لانها
32 بحق مفروضه فى الكتب المنزله ولا يكون الذمى مساعد | للمسلم فى
الحرب بالسلاح وغيره ويجب على النصارى المقيمين فى الديوره على من
يفوت عليهم عابرًا من الاسلام فى الطرق فى الاكل والشرب لا غير ويكون
33 لرهبان والقسوس مكرومين عندكم امنين على | انفسهم وتانسوهم حيث

[1] Cod. انكان
[2] Cod. يتعادو
[3] Cod. ويفوتوهم

ما كانوا ولا تضغروا[1] لاحد منهم ولا تغصبوهم بالخروج عن دينهم قهرًا بل
يترعوا لاجل الله تعالى العزيز الحكيم بالرفق والاحسان ومن خالف شيًا
34 من هذه الشروط فقد | خالف عهد الله وميثاقه وما امرنا به وقد صار
بيد الرهبان والقسوس مان منا اليهم ان لا يكون عليهم مكروه ولا
مضمة اينما كانوا وينما حلوا فى المدن والقرا بما قدرة[2] لهم علينا وعلى
35 جميع المسلمين | من الرعية لهم والرافة والاحسان والرحمه والعنايه
ووفا بما ذكرناه من العهد الى انتها الدنيا والاخرة ليوم القيامه ولا احد
من امتى يتعارض النصرانى بسبب ضرب الناقوس انضرب فى سفينة
36 سيدنا نوح عليه السلام ومن نقض وعمل بالخلاف ولا سمع كلامى وظلم
ذميًا انا اكون خصمه قدام الله يوم القيامة وجميع المومنين والمومنات
37 كافة اجمعين امين والحمد لله رب العالمين وشهد | بذالك فى هذا
الكتاب المبارك هذا العهد الذى امر به صاحب الامر النبى محمد
صلى الله عليه وسلم بالشهود الحاضرين من اكابر الاصحاب الامة الاسلاميه
38 فى ذالك الزمان وهم عددهم ثلاثون شاهدًا ثقاة | امنين ومن اللّه خايفين
وبتحياته صالحين والكل له راجعين واللّه خير الشاهدين وهذه اسما
الشهود والله اعلم*

ابو[1] بكر ١ — عمر ابن الخطاب ٢ — عثمن[2] ابن عفان ٣

ابو[3] الدردا ٤ — ابو[3] الورد ٥ — ابو[3] هريره ٦

عبد الله ابن مسعود[4] ٧ — عباس[5] ٨ — الفضل[6] ابن العباس ٩

طلحه بن عبيد[7] الله ١٠ — على ابن ابى[8] طالب ١١

سعد ابن معاذ[9] ١٢ — سعد ابن عبادة[10] ١٣ — ثابت ابن قيس[11] ١٤

زيد ابن ثابت[12] ١٥ — عبد الله ابن زيد ١٦ — عوض ابن قاسم ١٧ — زيد ابن ارقم ١٨

[1] Cod. تضغروا

[2] Besser: لما قررت

* Um die Herstellung der in der Hs. verstümmelten Namen hat sich Herr Professor C. F. Seybold (Tübingen) bemüht, wofür ihm auch an dieser Stelle der verbindlichste Dank ausgesprochen sei.

Lesarten der Hs. von 1—12 auf S. 186.

عبد العظيم ابن سيف(؟) [15]	سهيل ابن سعد(؟) [14]	اسامة[13] ابن زيد
٢١	٢٠	١٩
مطعم ابن عبيدة(؟) [17]	عثمان ابن ابى[16] غفالى	عبد الله ابن عبد الواحد
٢٤	٢٣	٢٢
عقيل ابن مقرن(؟) [19]	ابو[18] صفيه	حسان ابن ثابت
٢٧	٢٦	٢٥
ابن عبد الله الطالب[21]	ابو ذرّ(؟) [20]	هانى ابن عبد الله
٣٠	٢٩	٢٨

Rechte Schrägseite:

كتب هذه الاحرف والعهد ابا طالب ابن احمد بيولاى الشهود فى رق غزال بامر الذى له الامر وهذه النسخة مكتوبه |

Linke Schrägseite:

ثلاث نسخ احدهم فى بيت المملكه فى مجلس السلطان الى يومنا هذا ونسختين فى البريه عند الرهبان وهم مختومين بخاتم صاحب الامر المشار اليه

Senkrechte Zeile:

صلى الله عليه وسلم

Lesarten der Hs.:

1 ابن 2 عمر 3 ابى 4 سعود 5 العباس 6 فضل 7 عبد 8 على ابا 9 سعد 10 عاره 11 عيث 12 زيد ان التليب 13 امانى 14 ذاد 15 عبد العضيم ابن هية 16 ابا 17 معظم ابن ابا بوس 18 ابن 19 عقل ابن منصور 20 ابا قادر 21 Voraus steht رمضان — mißverstandener Weise von einem Abschreiber aus der Wunschformel رضوان الله عليهم اجمعين gebildet (?).

Übersetzung.

1 1. Abschrift des Vertrages, wie (ihn) der Herr | der Geschöpfe — die vollkommensten Glückwünsche und der beste Friede über ihn! — für die Schutzbefohlenen mit Treue und Glaube festgesetzt hat.

2 Schreiber derselben ist der arme Ǧirǧis. |
2. Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. Seinen
Beistand rufen wir an zur Niederschrift des Vertrages, den Muḥammed
ibn ʿAbd al-Muṭṭalib schrieb als ein Geschenk seinerseits für alle
Nationen der Christen und für die Kopten in Miṣr (Ägypten)
und allen seinen Provinzen.
3. Er sagt: Dies ist mein Vertrag meinerseits mit allen Christen,
3 den Schutzbefohlenen, und mit allen Orten, | an welchen sie
wohnen, daß er von uns ihnen gegenüber gehalten und beobachtet
werde um Gottes willen, des Allerhöchsten. Denn sie sind die
Untertanen Gottes auf seiner Erde, da sie beobachten, was er
ihnen im Evangelium, in den Psalmen und in der Thora offen-
barte. Vor Gott, dem Allerhöchsten, haben sie nichts, was ihn
gegen sie aufreizt und ihm Grund zu ihrer Anklage gibt. Dieses
4 gab er ihnen als sein Gebot, und zur Beobachtung | des Be-
fehles Gottes, des Mächtigen, Weisen. Er machte allen Muslimen,
welche die Regierung inne haben, den Emiren, Welis, Sultanen,
Richtern in allen Provinzen, den Rechtsgelehrten und Ulemas
5 (Doktoren) aus der Familie der Religion der Muslime | von
nun an zum Gebote, daß sie diesen (Vertrag) kennen lernen und
dieses sein Wort ausführen, davon nicht abgehen und ihm ent-
sprechend handeln sollen. Alle, die zur Familie der Religion der
Christen gehören, vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Nieder-
gange, vom Norden bis zum Süden, sollen in ihren Angelegen-
6 heiten vollständig gesichert sein. (Dieses) Gebot | trug er
ihnen auf aus Billigkeit seinerseits und zur Beobachtung von Gottes,
des Allerhöchsten, wegen.
4. Ferner sagt er: Wer das Gebot verletzt und dasselbe über-
tritt und ihm zuwiderhandelt, wer den Vertrag verläßt, den wir
allen Christen gegenüber befolgt wissen wollen, wer die Obsorge
für das, was wir vorschrieben, unterdrückt und den Vertrag hier-
über aufhebt und verletzt und das, was in ihm enthalten ist, |
7 geringschätzt, ... von den Emiren und Richtern meines
Volkes. Ich mache ihn mir und den Bündnissen und den Ab-
kommen vertragsmäßig verflichtet, um welche mich mein ganzes Volk,
die Muslime, gebeten haben, daß ich ihnen (nämlich) einen Ver-
8 trag und ein Bündnis Gottes gebe, | um das zu ehren, was seine
Propheten und Vertrauten und Freunde, alle Gesandten und alle

übrigen Muslime, die früheren und späteren, gesagt haben, und (um zu ehren) meinen Vertrag und mein Bündnis und, was mir Gott aufgetragen hat, nämlich Gehorsamleistung und Befolgung des Gesetzes und Beobachtung des Vertrages, welcher der Vertrag Gottes, des Allmächtigen, ist.

9 5. Wahrlich, ich werde | sie in Schutz nehmen und in ihren
Ländern sie behüten und verteidigen mit meiner Kraft und mit
meinen Waffen, mit meinem Fußvolk und meiner Gefolgschaft aus
dem fremden und dem islamischen Volke und jedem Landstrich.
Von mir aus will ich verteidigen ihre Wohnhäuser und ihre Ge-
betshäuser und ihre Kirchen, ihre Klöster und Versammlungsorte,
10 die Versammlungsorte ihrer Mönche | und Priester und Einsiedler,
die Orte ihrer Einsiedler und ihre Mönchszellen und Grotten.
Ich beschütze sie, wo immer sie sein mögen, sowohl mit dem,
womit ich selbst sie in Hut nehme, und womit meine Kraft und
meine Hand sie umgibt, als auch mit dem, womit sie meine
Religionsgenossen, die Söhne Ismaels, sie in Hut nehmen, indem
sie dieselben beschützen und (über sie wachen)[1]. Denn ich werde
11 jederzeit von ihnen fernhalten | alle Schädigung und alle Gewalt-
tätigkeit und werde von ihnen jeden fernhalten, der ihnen feind
ist und ihnen Schaden zufügt. Ich werde sie führen in eigener
Person und mit meiner Gefolgschaft und meinen Hilfstruppen und
mit der Familie meiner Religion, den Muslimen. Denn sie sind
die Heerde Gottes und meine Heerde. Auch lege ich der Regierung
und Herrschaft, den Rechtsgelehrten und Lehrern auf, dieselben
12 nicht hart zu behandeln. Ich halte | von ihnen alle Gewalttätig-
keit und alles Böse fern. Solches soll ihnen nicht zustoßen von
der Familie meiner Religion und meiner Genossenschaft.

6. Ich will sie geehrt machen in allen Städten und Dörfern. Sie sollen Schreiber und Vertraute sein bei den Machthabern und Königen, vorgesetzten Statthaltern (Welis) und allen Richtern der Erde insgesamt.

13 7. Die Mönche und Priester sollen keine (Kopf-)Steuer (ǧizja)
schuldig sein, und ihre Klöster und Kirchen und ihr Besitztum
keine Zahlungsverbindlichkeit und keine Abgabe (ḫarâǧ) in Ewig-
keit. Keiner ihrer Patriarchen und keiner ihrer Bischöfe soll von

[1] Cod. „ihnen gebieten“.

ihren Plätzen und Orten entfernt werden. Sie sollen geehrt sein.
14 Ihre Gesetze | und Gebräuche sollen nicht aufgehoben werden,
und ihr sollt ihnen und ihren Kirchen keine Schwierigkeiten
machen.

8. Ein Christ darf in seinem Christentum nicht behindert
werden, und es ist nicht erlaubt, eines ihrer Gebetshäuser zu zer-
stören. Denn Gott befiehlt solches nicht, vielmehr erhofft ein jedes
Geschöpf Gottes von seinem Herrn Nachlassung. Es soll nicht
15 erlaubt sein, | etwas aus den Häusern der Christen wegzunehmen
und das Haus eines Christen zu betreten, sei es aus Furcht oder
in Todesgefahr oder zur Ehrerweisung. Und nichts darf aus ihren
16 Gebetsplätzen oder | aus ihren Kirchen, welche sie haben, weg-
genommen werden. Jegliches Gebäude von ihren Gebetsplätzen
und Kirchen, das zerstört wurde, soll aufgebaut werden, wie es
zuerst war.

9. Es soll gegen sie kein Verbrechen und keine Beschuldigung
und keine Versündigung vorkommen.

Wer uns und diesem Vertrage zuwiderhandelt, zu dem wir
uns selbst für ihn verbindlich machten, und wer in ihm von uns
17 abweicht, uns zum Widerspruche, | der widersetzt sich dem Ver-
trage und Gebote Gottes, des Allmächtigen, und ist ein Wider-
sacher, und ich sage mich von ihm los, und er soll nicht zu
meiner Partei gehören.

10. Ich mache es euch zum Gebote, daß dem Geschlechte
der Christen keine Belästigung und keine Auflage gemacht werde,
außer wozu sie sich selbst gerne verstehen, und was sie leicht zu
18 leisten vermögen. | Wer Kaufmann ist und mit Gold und Perlen
auf dem Lande und dem Meere reist, dessen Steuer sei sieben
Dirhem ohne Aufschlag. Die fremden Christen und die von fernen
Ländern (kommenden) sollen keine Schwierigkeiten erfahren, und
es soll ihnen keine Steuer abgenommen werden, sondern nur
19 dem, | der in dem Bezirke der Regierung seinen Wohnsitz hat
und Erbgüter und Äcker in dem Lande der Regierung besitzt.
Denn dieser ist Untertan der Regierung und im Lande der Re-
gierung und Anbauer in demselben, und durch die Bebauung des
Landes bereichert er sich. Es soll ihm (jedoch) nur nach dem
20 Maße seines Könnens genommen werden. | Auch ist es nicht
erlaubt und statthaft, dem Schutzbefohlenen eine andere als die

gesetzliche Steuer aufzuerlegen, und alles, was darüber ist, ist für sie verboten und steht im Widerspruche zu dem Vertrage und dem Bündnisse, für das wir uns selbst verbürgten.

11. Auch sollen sie nicht angehalten und gezwungen werden
21 zum Krieg und Kampf gegen die Feinde der Regierung, | zusammen mit den kriegführenden Machthabern und den Vollmuslimen. Denn die Übernahme des Kampfes obliegt nicht dem Schutzbefohlenen. Bewahret Schutzbefohlene davor, daß sie zu diesen Leiden und zum Krieg und Kampf angehalten werden! Er ist nur für den Islam und für die Heere des Machthabers (Sultans) Pflicht.

22 12. Der Muslim dränge sich nicht zwischen ihn (den Christen) und seinen Bruder ein, wenn unter ihnen Streit oder Hader herrscht, um einen von ihnen zu verteidigen, und es soll nur dann geschehen dürfen, wenn es zur Versöhnung unter ihnen und (zur Herbeiführung von) gegenseitigem Wohlwollen und der Freundschaft dient und nicht dem Kampf und Waffengebrauch.

23 13. Wenn einer aus meinem Volke den Schutzbefohlenen | ein Kleid oder etwas anderes wegnimmt, so geschehe es nur leihweise bis zur Zeit, da er es dem anderen wieder zurückgibt. Wer aber dieses tut, indem er gegen den Schutzbefohlenen auftritt und mit Gewalt Eigentum wegnimmt, der handelt dem zuwider, was wir vorgeschrieben haben, und es soll ihm jenes bei Gericht mit Gewalt abgenommen werden und ihm verwehrt sein, es aus seinem
24 Vermögensstand (ersatzweise) zu bezahlen, | und (das Geraubte) soll dem Eigentümer, dem Christen, übergeben werden.

Niemand aus meinem Volke soll an dem Christen Hinterlist verüben aus Abscheu gegen ihn und ihnen kein Unrecht antun. Bekleidet euch nicht mit ihrer Habe unter Zwangsanwendung! Gebet ihnen Antwort nicht anders als in schönster Weise! Nehmet
25 sie in Schutz | und haltet von ihnen ferne allen Schaden und jegliche Gewalttat, wo immer sie sind und wo immer sie sich aufhalten. Wenn einer von euch einem Christen Unrecht tut, so hat dieser bei meinem Volke Hilfe vor jener ihm drohenden Gefahr durch Beistand.

26 14. Seid nicht feindselig | und lasset sie nicht im Stiche und überantwortet sie nicht der Verlassenheit! Wahrlich, wir haben ihnen gegeben, was sie verdienen. Ihr müßt alle Gewalttat von

ihnen wegnehmen, welche sie trifft. Seid ihnen Gehilfen in den weltlichen Angelegenheiten, wie etwa bei der Aussaat und auf den Feldern und beim Vieh!

15. Sie sollen nichts zu ertragen brauchen, womit sie nicht
27 einverstanden sind, wie die Vergewaltigung ihrer Frauen | und Töchter. Wer solches wagt, bricht den Vertrag Gottes, des Allerhöchsten. Es sei keinem von euch erlaubt, ihre Töchter zu heiraten und darnach zu trachten. Es sei keinem von meinem Volke erlaubt, ihre Frauen zu heiraten, außer wenn sie freiwillig zum Glauben übertreten.

28 16. Auch ist es nicht gestattet, | daß sie zum Glauben und zum Eintritt in den Islam und zum Abfall von ihrer Religion gezwungen werden, abgesehen von denjenigen, deren Neigung und Wunsch einwilligt. Es darf nicht sein, daß der Christ Diener und Gesandter des Muslim ist, sei es als Wortführer oder als Gehilfe an seiner Seite nach seinem Wunsche. Denn sie sind die Heerde
29 Gottes unter seinen Geschöpfen. | Wer diesem, unserem Vertrage zuwiderhandelt, übertritt und bricht den Vertrag und das Bündnis Gottes und wird in unseren Augen ein Wortbrüchiger und Verdammter.

17. Wenn die Christen einen von euch nötig haben, so sollt ihr ihnen euren Beistand leihen und ihn mit Nahrung versorgen
30 in irgendeinem sein Wohl betreffenden Anliegen. | Der Muslim ist schuldig, ihnen zu dem behilflich zu sein, was sie unternehmen.

18. Keiner von euch soll (sie) hassen, bedrücken und verachten. Wer so ist, der haßt Gott und verachtet uns und ist ausgeschlossen von unserem Erbarmen, bis er diese Vertragsartikel
31 ausführt, die wir | mit der in Schutz genommenen Religion des Christentums festgesezt haben. Niemand von euch darf (sie) verachten oder vergewaltigen.

19. Betretet nicht den Ort ihrer Gebetsstätten und Kirchen und Klöster! Ihr Gottesdienst und ihre Gebete sollen nicht unmöglich gemacht werden. Denn dieselben sind in Wahrheit vorgeschrieben in den geoffenbarten Büchern.

20. Der Schutzbefohlene soll dem Muslim nicht Beistand
32 sein | im Krieg mit den Waffen und anderem. Die Christen aber, welche in den Klöstern wohnen, müssen einem aus dem Islam,

der vorüber reisend auf dem Wege bei ihnen einkehrt, mit Speis
und Trank, (jedoch) mit nichts anderem, zu Diensten sein.

21. Die Mönche und Priester seien bei euch aufrichtig ge-
33 ehrt. | Behandelt sie mit Freundlichkeit, wo immer sie sein mögen
Haltet nicht zu denen, welche ihre Feinde sind! Zwinget sie nicht
mit Gewalt, ihre Religion zu verlassen! Vielmehr sollen sie in
Obhut sein wegen Gottes, des Allerhöchsten, Mächtigen und Weisen,
mit Güte und Wohltun. Wer etwas von diesen Vertragsbedingungen
34 übertritt, | handelt wider den Vertrag und das Bündnis Gottes
und gegen das, was wir anbefohlen haben. Die Mönche und
Priester besitzen eine ihnen von uns gewährte Sicherheit, daß ihnen
kein Übel und kein Unrecht widerfährt, wo immer sie sind, und
wo immer sie sich aufhalten in den Städten und Dörfern, soweit[1]
35 wir und alle Muslime ihnen gegenüber die Macht haben | zu
ihrem Schutze und zur Milde, zum Wohltun, zur Barmherzigkeit,
Hilfeleistung und Bürgschaft laut des genannten Vertrages bis
zum Ende dieser und der anderen[2] Welt am Tage der Auf-
erstehung.

22. Niemand aus meinem Volke soll den Christen Hinder-
nisse bereiten, weil sie den nâqûs (Klöppel) schlagen. Er wurde
36 schon geschlagen im Schiffe | unseres Herrn Nûḥ (Noe) — der
Friede über ihn!

23. Wer (dieses Gebot) verletzt und das Gegenteil tut, mein
Wort nicht hört und einem Schutzbefohlenen Unrecht zufügt, dessen
Widersacher werde ich sein vor Gott am Tage der Auferstehung
und vor allen gläubigen Männern und Frauen insgesamt. Amen.
37 Lob sei Gott, dem Herrn der beiden Welten!

24. Dieses wird bezeugt in dieser gesegneten Schrift, in
diesem Vertrage, den der Herr des Befehles, der Prophet Muḥammed
— der Segen Gottes über ihn! — anbefohlen und den zu jener
Zeit anwesenden Zeugen übergeben hat, den Großen aus den
Führern des islamischen Volkes, der Zahl nach dreißig Zeugen,
38 treu in Gottesfurcht, | Gott fürchtend, vollkommen in seinen

---

[1]) Mit anderer Lesart besser: „gemäß dessen, was ich für sie als Verpflichtung für uns und alle Muslime bestimmt habe, nämlich ihre Beschützung, Milde, Wohltun, Barmherzigkeit“ usw.

[2]) „Und der anderen“ störender Zusatz.

Segnungen und alle zurückkehrend zu ihm. Und Gott ist der beste Zeuge.

Dieses sind die Namen der Zeugen — Gott kennt (sie):

1. Abū Bekr. 2. ʿOmar ibn al-Ḫaṭṭāb. 3. ʿOṯmān ibn ʿAffān. 4. Abū ʾd-Dardā. 5. Abū ʾl-Ward. 6. Abū Horeira. 7. ʿAbdallāh ibn Masʿūd. 8. ʿAbbās. 9. Al-Faḍl ibn (al-) ʿAbbās. 10. Ṭalḥa ibn ʿUbeid Allāh. 11. ʿAlī ibn abī Ṭālib. 12. Saʿd ibn Muʿāḏ. 13. Saʿd ibn ʿObāda. 14. Ṯābit ibn Qais. 15. Zaid ibn Ṯābit. 16. ʿAbdallāh ibn Zaid. 17. ʿIwaḍ ibn Qāsim[1]. 18. Zaid ibn Arqam. 19. Usāma ibn Zaid. 20. Sahl ibn Saʿd (?). 21. ʿAbd al-Aẓīm ibn Saif (?)[2]. 22. ʿAbdallāh ibn ʿAbd al-Wāḥid. 23. ʿOṯmān ibn abī Ġafālī[3]. 24. Muṭʿim ibn ʿObeida (?)[4]. 25. Ḥassān ibn Ṯābit. 26. Abū Ṣafijja[5]. 27. ʿOqeil ibn Muqrin (?). 28. Hāniʾ ibn ʿAbdallāh. 29. Abū Ḏarr. 30. (Ibn) ʿAbdallāh aṭ-Ṭālib.

Geschrieben hat diese Buchstaben und diesen Vertrag Abā Ṭālib ibn Aḥmed bei Anwesenheit jener Zeugen, auf Gazellenpergament[6] auf Befehl dessen, dem das Befehlen zukommt.

Und diese Abschrift ist geschrieben in drei Exemplaren. Eines davon ist im Hause der Regierung im Sitzungssaale des Sultans bis auf den heutigen Tag, und zwei Exemplare sind in der Wüste bei den Mönchen, und die beiden sind besiegelt mit dem Siegel des genannten Herrn des Befehles. Gott gebe ihm Segen und Heil![7].

---

1) Vgl. Ḏahabī, Moštabik 379.

2) Vgl. Caetani, Onomasticon.

3) Oder ʿOṯmān ibn ʿAbd Ġanm?

4) Oder Mufaḍḍal ibn abī l'Haiṯam?

5) Vgl. Iṣāba, Maula rasūl Allāh 4, 200.

6) Über Leder als Schreibmaterial für Urkunden aus der Hand Muḥammeds vgl. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten.* 4. Heft. Berlin 1889. S. 89 und §§ 48. 52.

7) Literar-historische Bemerkungen zu den apokryphen Schutzbriefen Muḥammeds folgen in einer Zeitschrift.

Die arabischen Handschriften der Sammlung Glaser in der königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München.

Von

Emil Gratzl.

Der Besitz der Münchner Hof- und Staatsbibliothek an islamischen Handschriften hat in den auf den Abschluß des Aumerschen Katalogwerks[1] folgenden Jahrzehnten keine nennenswerte Vermehrung erfahren[2]. Als daher gegen Ende des Jahres 1901

[1] Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Tom. I, p. 2. 3. 4. München 1866—1875.

[2]) Meist Geschenke oder Ausscheidungen aus andern Beständen. Es sind:
cod. arab. 1059: Koran. Abschr. Konstantinopel 1074.
1060: Šâṭibî, hirz al-amânî (Brockelmann I, 409) Abschr. 1058.
1061: Baiḍâwî, Korankommentar, enthaltend Suren 34 u. 46—102. O. J. (17. Jahrh.).
1062: arabisch-türkisches Gebetbuch, unvollständig.
1063: ʿAlî b. Muḥammed al Ǧurǧânî Kommentar zu den mawâḳif des Îǧî (Brockelmann II, 208. 216). Abschr. Baġdâd 1092.
cod. pers. 372: Muḥammed b. ʿAlî b. Ḥâmid b. abî Bekr Kûfî, čač nâme (Ch. Rieu, Catalogue of persian mss in the British Museum I, 290) Abschr. 1271.
373: Firdûsi, Šâhnâme (unvollständig, Anfang bis II, 606 der Kalkuttaer Ausgabe von 1829). O. J.
374: Gelâleddîn Rûmî, meṯnewî. O. J., nicht alt.
375: ʿUrfî, Gedichte. O. J. Mit Miniaturen.
cod. turc. 296: Uwais b. Muḥammed Weisî, Leben Muḥammeds (sijar-i Weisi, vgl. Rieu, Catalogue of turk. mss in the British Museum, p. 29a und 37a). Abschr. 1086.

Günstiger liegen die Dinge bei den äthiopischen Handschriften, deren Zahl sich hauptsächlich durch den Erwerb der Sammlung Carl von Arnhard's

der Bibliothek eine Sammlung von 157 arabischen[3] aus Jemen stammenden Handschriften zu einem mäßigen Preis angeboten wurde, griff der damalige Direktor der Bibliothek, Geheimrat von Laubmann, nach einem zustimmenden Gutachten Joseph Aumers um so lieber zu, als größere Sammlungen jemenischer Handschriften bis dahin erst in drei europäische Bibliotheken[4] gekommmen waren.

Die Sammlung war von dem lange Jahre in Ṣanʿâʾ lebenden italienischen Händler G. Caprotti angelegt worden. Er hatte sich dann an Dr. Eduard Glaser um Vermittlung des Verkaufes an eine europäische Bibliothek gewandt und aus Glasers Händen kamen im Jahre 1902 die Handschriften in die Bibliothek. So hat man sich in der Bibliothek daran gewöhnt von den „Glaserhandschriften“ zu sprechen und hat sie auch als „Cod. arab. Gl.“ signiert.

Glaser selbst wollte den Katalog der Sammlung ausarbeiten, wobei ich ihm an die Hand gehen sollte. Die gemeinsame Arbeit

---

im Jahre 1890 gegenüber dem Katalog von 1875 mehr als verdoppelt hat; auch bei den hebräischen, die einen ansehnlichen Zuwachs durch eine Auslieferung der Provinzialbibliothek Neuburg a. D. im Jahre 1909 erfuhren. Diese letzteren sind für die Geschichte der hebräischen Studien in deutschen Humanistenkreisen zu Beginn des 16. Jahrhunderts nicht ohne Bedeutung. Ihre Beschreibung denke ich demnächst an anderer Stelle zu geben.

³) Eine erwies sich als hebräisch, jetzt cod. hebr. 429: Moses Cordovero (Remak), Sefer Pardes Rimmônîm (vgl. Steinschneider, cat. Bodl. 1793). Andere hebräische Handschriften aus Jemen wurden meines Wissens 1890 von der Columbia University erworben.

⁴) Nämlich die Glaserschen und Landbergschen Sammlungen in der k. k. Hofbibliothek zu Wien, der k. Bibliothek zu Berlin und dem Britischen Museum. Zahlreiche seit 1903 nach Italien gelangte Handschriften, ebenso wie die unsern von Caprotti (über den A. J. B. Wavell, A modern pilgrim to Mecca and a siege in Sanʿa, London 1912, p. 236 ff. einigen Aufschluß gibt) gesammelt, kamen 1911 in die Ambrosiana zu Mailand. Sie werden beschrieben von Griffini in der Rivista degli studi orientali II (1908/9) u. ff. und ZDMG LXIX 63 ff. Die Berliner Handschriften sind in W. Ahlwardts „Verzeichnis der arabischen Handschriften der k. Bibliothek zu Berlin“, die Londoner in Ch. Rieus „supplement to the Catalogue of the arabic mss in the British Museum“ ausführlich beschrieben. Über die Wiener Handschriften vgl. Max Grünert, Über Eduard Glasers jüngste Handschriftensammlung, in: Actes du Xième Congrès des Orientalistes, Genève 1894, pt. III, sect. 3, p. 35 ff.

wurde auch bald aufgenommen, und dankbar denke ich der Stunden, die ich dabei mit dem eigenartigen, rastlos tätigen Manne verbrachte, der aus dem reichen Schatz seiner Kenntnisse und Erfahrungen schöpfend manchen Nachmittag in ein überaus anregendes Kolleg verwandelte. Aber die Arbeit blieb bald liegen. Glaser war mehr und mehr mit einem großen, unvollendet gebliebenen Werke[1] beschäftigt und mich hielten andere dienstliche Arbeiten ab. So war bei Glasers Tod 1908 der Katalog nicht über den Punkt hinaus gediehen, an dem wir ihn im Frühjahr 1902 liegen gelassen hatten. Jetzt ist wenigstens ein von mir angelegtes vollständiges Verzeichnis der Verfasser und Titel vorhanden. Einzelne graphisch oder inhaltlich bemerkenswerte Bände wurden im Sommer 1910 in der (gleichzeitig mit der Münchner Ausstellung mohammedanischer Kunst) veranstalteten Ausstellung islamischer Handschriften gezeigt und durch den Katalog dieser letzteren[2] den Fachgenossen bekannt gemacht, mit dem Erfolg, daß z. B. R. Strothmann bei seinen ausgezeichneten Studien über die Zaiditen[3] bereits Münchner Handschriften benützen konnte. Hier soll nun ein zusammenfassender Überblick über die Sammlung gegeben werden, und es ist mir eine besondere Freude auf diese Weise mit der dem verehrten Lehrer gewidmeten Festgabe den Namen seines Freundes Glaser verknüpfen zu können.

Paläographisch ist zu bemerken, daß natürlich die meisten Handschriften die charakteristische kräftige jemenische Hand mit meist sehr spärlicher Punktation zeigen. Doch fehlen auch in dieser abgelegenen Gegend maġrebinische Handschriften nicht ganz, darunter Stücke von hohem Alter, wie Nr. 134 (Teil des kitâb al aġânî, Abschr. Tunis 628) und die undatierte Nr. 139 (al Kušairî, Risâla, 5./6. Jahrh.). Die älteste sicher datierte Handschrift der Sammlung ist Nr. 4, das polemische Kitâb an-naǧât des Imâm

---

[1]) Vgl. Otto Weber, Eduard Glasers Forschungsreisen (Der Alte Orient X, 2) p. 31

[2]) E. Gratzl, Katalog der Ausstellung von Handschriften aus dem islamischen Kulturkreis im Fürstensaal der k. Hof- und Staatsbibliothek. München 1910.

[3]) R. Strothmann, Der Kultus der Zaiditen. Derselbe, das Staatsrecht der Zaiditen (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, H. 1). Beide Schriften Straßburg 1912.

an-Nâṣir li-dîn Allâh Aḥmed b. Jaḥjâ b. al-Husain († 322) v. J. 565. Ebenfalls ins sechste Jahrhundert gehört noch die undatierte Nr. 64, Ġazâlî's kitâb al-wasîṭ (Brockelmann I, 424, Nr. 49) und vielleicht auch eine gleichfalls undatierte Abschrift der Muʿallaḳât (Nr. 122). Die große Mehrzahl der Handschriften ist im 9., 10. und 11. Jahrhundert geschrieben. Dieser Zeit gehören auch die charakteristischen südarabischen braunen Lederbände mit eingepreßter Widmung (z. B. لمولى المقرّ العالى oder العزّ المقيم الدائم) an[1].

Inhaltlich verteilen sich die Handschriften auf alle Gebiete. Sehr stark vertreten ist vor allem die Poesie mit 20 Nummern, dann Grammatik, Rhetorik und ähnliches mit 11, Medizin, Naturwissenschaften, Astronomie mit 11, Geschichte und Geographie mit 9 Nummern.

Im einzelnen sind durch Alter oder Inhalt hervorzuheben:

Poesie: Kitâb al aġâni, ein Teil in der oben genannten Nr. 134, andere Teile in Nr. 135 v. J. 1085 und in Nr. 113 v. J. 1087. — Die 7 Muʿallaḳât (Nr. 122, s. o.).

Ḥamâsa des Abû Temmâm mit vielen Glossen, Abschr. 8. Jahrh. (Nr. 58).

Der seltene Dîwân des Muḥammed b. Baḫtijâr b. ʿAbdallâh al Ablah, vgl. Brockelm. I, 248 (Nr. 88). — Dîwân des Nûr ad dîn ʿAlî b. al Muḳarrab, Brockelm. I, 260; Abschr. 1221 (Nr. 146). — Natürlich fehlen auch die landläufigen Erscheinungen unter den jüngeren Dichtern nicht: Ḥarîrî's Maḳâmen v. J. 1016 (Nr. 48). — Mutanabbî (Nr. 20 v. J. 1061, Nr. 111 v. J. 1191). — Bûṣîrî's Burda v. J. 1102 (Nr. 72). — Von jemenischer Poesie nenne ich: zwei Gedichte des ʿImâd ad dîn Jaḥjâ b. Ibrâhîm b. ʿAlî b. Ǧaḥḥâf, vgl. Rieu 580, Abschr. cca 1150 (Nr. 104). — Dîwân des jemenischen Dichters Ḳâḍî Aḥmed b. Muḥammed b. Falîta (? فليتة), der um 720 schrieb: voran geht Ǧarrâḥ b. Saġîr, vgl. über ihn Brockelm. II, 181 (Nr. 95).

Den Dichtern mögen angeschlossen werden: Muḥammed b. Aḥmed aṭ Ṭabarî, k. ʿimdat al mutalaffiẓ, poetische Erklärungen von Namen und ähnlichem, vgl. Ḥâǧî Ḫalîfa 8351 (Nr. 92) und eine alte vollständige Abschrift (Nr. 51) des Kitâb masâ'il Kisrâ Anûširwân, von dem bei Ahlw. 8456 nur der Anfang vorliegt.

Grammatik: az Zaǧǧâǧî, k. al ǧumal fî naḥw, Brockelm. I, 110, v. J. 757 (Nr. 30). — Aḥmed b. Muḥammed b. ʿAlî ar Raṣṣâṣ, k. minhâǧ aṭṭâlib zur Kifâja al Ḥâgib's; verf. 825, Abschr. 894 (Nr. 136).

Geschichte: Fragment eines nicht sehr umfangreichen Geschichtswerkes, reichend von ʿAbd al Malik b. Merwân bis Muʿtazz (685—869 n. Chr.),

[1]) Vgl. Gratzl l. c., p. 29f. Beispiele aus der Wiener Sammlung hat Theodor Gottlieb (k. k. Hofbibliothek, Bucheinbände. Wien 1910, Taf. 4 und 5) veröffentlicht.

Alte Abschrift. (Nr. 155) — Zwei Bände der ḫiṭaṭ des Maḳrîzî[1] (Nr. 107 und 116). — Von jemenischen Geschichtsschreibern: Ḥamîd b. al Maḥallî, k. al ḥadâ'iḳ al wardîja, Lebensgeschichte der zaiditischen Imâme (Brockelm. I, 325[2]) Abschr. 1058. (Nr. 86). — Nûr ad dîn 'Isâ b. Luṭfallah, ta'rîḫ rauḥ ar rûḥ (Brockelm. II, 402), unvollständig und verbunden. Abschr. 1124 (Nr. 100). — Šams ad dîn Abû'lḥasan 'Alî b. Ḥasan al Ḫazraǧî († 812), k. al 'uḳûd al lu'lu'ije fî ḏikr ad duwal ar rasûlije. Geschichte der Rasulidendynastie in Jemen. Abschr. 827, also der Zeit des Verfassers sehr nah. (Nr. 36) — Endlich umfangreiche alte Fragmente aus Ḥamdânî's ǧezîrat al 'arab und iklîl (Nr. 158).

Medizin: Al malik al ašraf Jûsuf b. 'Omar b. Rasûl, Sultan von Jemen 694—696 (Brockelm. I, 494). al mu'tamad fi'l adwijat al mufradat, in einer alten (Nr. 33) und einer modernen (Nr. 108) Abschrift.

Astronomie: Zwei junge anonyme Kompilationen (Nr. 82 und 131).

Wie in allen arabischen Handschriftensammlungen nimmt auch in dieser die theologische und die mit ihr unzertrennlich verbundene juristische Literatur, die letztere hier natürlich in der im Jemen heimischen zaiditischen Spielart, den weitaus größten Raum ein. Es sind im ganzen rund 100 Handschriften. Davon treffen auf Koranwissenschaften 9, auf Tradition 7 Stück. Fast der ganze Rest gehört dem weiten Gebiet der theologisch-juristischen Literatur an. Im einzelnen sind nenneswert:

Koranwissenschaften: Außer einem hübschen Koran in zierlichem Lackband (Nr. 94), drei Handschriften von Zamaḫšarî's kašf at tanzîl, eine vollständige v. J. 729 (Nr. 128), zwei undatierte, S. I—VI (Nr. 99) und VII—XVIII (Nr. 144) umfassend. — 'Abdarraḥmân Suhailî, at ta'rîf (Brockelm. I, 413) Abschr. 809 (Nr. 59). — Abû Sa'îd al Muḥsin b. Karâma al Baihaḳî, k. at tahḏîb (Brockelm. I, 412), enthält Kommentar zu S. XVII, 63—XXV. Abschr. 675 (Nr. 121).

Tradition: al Manṣûr billâh Abû Muḥammed 'Abdallâh b. Ḥamza, († 613 oder 614), ḥadîḳat al ḥikmat an nabawîja. Kommentar zu der as Sailaḳîja genannten Sammlung von 40 Ḥadîten, vgl. Rieu 156[3]. Abschr. 1046 (Nr. 13). — Abû Muḥammed 'Abdallâh b. Muḥammed b. Ḥajjân, genannt Abû Šaiḫ (über den Namen s. Ahlw. 6159), an nawâdir wan nutaf, Aussprüche von Zeitgenossen des Propheten. Abschr 11. Jahrh. (Nr. 158). — Al imâm al Manṣûr billâh al Ḳâsim b. Muḥammed († 1029), k. i'tiṣâm. Verschieden von Rieu 133! Abschr. 1048 (Nr. 41). — Auszug aus Sam'ânî's k.

[1]) Beschrieben in der Einleitung zu Wiet's Maḳrîzî-Ausgabe, Vol. II: Mémoires p. p. les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, T. XXXIII (1913), p. IIf.

[2]) Wo Rieu 533—536 nachzutragen ist.

[3]) Fehlt bei Brockelmann I, 403, wo zur Biographie auch Kay. Yaman p. 188 nachzutragen wäre.

al ansâb von Abû'l hair Muhammed b. Muhammed b. 'Abdallâh († 888), bei Brockelm. I, 330 nicht aufgeführt. Abschr. um 900 (Nr. 114).

Zaiditisches fikh: Imâm al hâdî ilâ 'l hakk Jahjâ b. al Husain († 298, Brockelm. I, 186). k. ar radd 'alâ 'l Hasan b. Muhammed b. al Hanafîja. Kontroversen. Abschr. um 600 (Nr. 43). Vom Selben: k. ǵâmi al ahkâm. Die Datierung am Schluß, von anderer Hand als der Text, nennt das Jahr 373. (N. 71). Dasselbe Werk in ganz junger Abschrift (Nr. 8[1]).

Abû Ǵa'far Muhammed b. Ja'kûb al Hausamî † 328?, Kommentar zur ibâna des Imâm an Nâsir al Utrus (s. ZDMG LXIX, 65, A. 5) Bd. 1. Abschr. 710 (Nr. 85).

Al Kâdî abû'l Husain Zaid b. Muhammed, k. al ǵâmi' fî šarh. Achter und letzter Band eines sehr umfangreichen Rechtswerkes. Abschr. 655 (Nr. 125).

'Alî b. al Husain, k. al luma' (Brockelm I, 402) Bd. 2. Abschr. 792 (Nr. 152), dazu ta'lîk von al fakih Naǵm ad dîn, Bd. 1, Abschr. 1194 (Nr. 120).

Imâm al Mansûr billâh abû Muhammed 'Abdallâh b. Hamza † 614 (vgl. S. 172, Anm. 3) k. al 'ikd at tamîn fî tabjîn ahkâm al a'immat al hâdîn. Zaiditische Imamatlehre. Abschr. 635 (Nr. 141).

Al Hasan b. Muhammed b. al Hasan an Nahwî † 791, at tedkira al fâhira (Brockelm. II, 186), Abschriften des 10. und 11. Jahrh. (Nr. 22. 29. 65. 91. 97. 138. 143).

Kommentare dazu: 1. Sulaimân b. Jahjâ as Su'aitirî, al barâhin az zâhira Bd. 1. Abschr. 974 (Nr. 81). Bd. 2, Abschr. 975 (Nr. 12). — 2. Muhammed b. Ahmed b. Jahjâ b. Muzaffar, attibjan (Nr. 115 und 126). — 3. Ibn Miftâh (wohl der bei Rieu 374 genannte Fahraddîn 'Abdallâh b. M.), ta'lik 'alâ 't tedkira. Abschr. 9. Jahrh. (Nr. 53).

Al mahdî li-dîn Allâh Ahmed b. Jahjâ b. al Murtadâ († 840), al bahr azzahhâr[2] (Brockelm. II, 187), Bd. 1 v. J. 1025 (Nr. 23); Bd. 3 v. J. 854 (Nr. 130) und ohne Datum (Nr. 89).

Dazu Kommentare: Nr. 15. 18. 57. 78. 137.

Zahlreiche Kommentare zu dem andern großen Werk al azhâr (Brockelm. II, 187) desselben Verfassers:

1. Gamâladdîn 'Abdallâh b. Abû'l kâsim b. Miftâh an Naǵarî, k. al muntaza' al muhtâr min al ǵait al midrâr (= Ahlw. 4922—24), Abschr. 899 (Nr. 150).
2. Šamsaddîn Ahmed b. Jahjâ as Sa'dî, at takmîl. Abschr. 1101 (Nr. 61).
3. Ahmed b. Muhammed b. Sallâh al Kâsimî, k. dijâ' dawî 'l absâr. Abschr. 1042 (Nr. 11).
4. Jahjâ b. Muhammed b. Hasan al Mukrâ'î, k. fath al ǵafâr (= Rieu 426). Abschr. 1061 (Nr. 17).

---

[1]) Eine andere Handschrift des Werkes in Mailand, vgl. Strothmann, Staatsrecht, S. 94, A. 4.

[2]) Zu den bekannten Handschriften sind jetzt noch gekommen Griffini 45 ff. Ausführlich verwertet wurde das Werk von M. Horten, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam. Bonn 1910.

5. 'Abd al kâdir b. 'Alî b. Jaḥjâ b. 'Abd ar raḥmân al Muhairisî a magmû' ilâ 'l azhâr. Abschr. 1146 (Nr. 66).
6. Glosse des Ṣârim ad dîn Ibrâhîm as Saḥûlî (= Rieu 385—387) Abschr. 1107 (Nr. 68) und 1190 (Nr. 70).
7. Desselben Verfassers hidâjat al afkâr (Nr. 31. 76. 90).
8. Muḥammed b. Jaḥjâ b. Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥ. b. Mûsâ b. Bahrân at Tamîmî, Kommentar zu den aṯmār al azhâr (vgl. Ahlwardt 4937 und 4938 sowie Strothmann, Staatsrecht, S. 106, A. 1). Abschr. 1173. (Nr. 9).

Dazu Kommentar von 'Izzaddin Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Mûsâ (Nr. 42).

'Imâdaddin Jaḥja b. Aḥmed b. Muẓaffar, al bajân aš šâfî (Brockelm. II. 186) Abschr. um 900 (Nr. 69), v. J. 877 (Nr. 109), v. J. 1061 (Nr. 24), ohne Datum (Nr. 39).

Abû Muḥammed Ṣârim ad dîn Ibrâhim b. Muḥammed († 914). al fuṣûl al lu'lu'îja (Brockelm. II, 188) Abschr. v. J. 918 (Nr. 147), um 1000 (Nr. 55), v. J. 1088 (Nr. 84).

Aḥmed b. Jaḥjâ b. Ḥâbis ad Dauwârî († 1061). al maḳsad al ḥasan, mit reichlichen historischen und biographischen Angaben. Abschr. 1107 (Nr. 47).

Ich hoffe mit dieser kurzen Auswahl des Wichtigeren gezeigt zu haben, daß die Münchner Sammlung nicht unwürdig neben die älteren Sammlungen südarabischer Handschriften tritt und sie in manchen Stücken in der wünschenswertesten Weise ergänzt.

Das Privileg Selims I für die Venezianer von 1517.

Von

Martin Hartmann.

Bernhard Moritz hat in „Festschrift Eduard Sachau" S. 422 bis 443 einen Firman des Sultans Selim I. für die Venezianer vom Jahre 1517 arabisch veröffentlicht mit einer lehrreichen Einleitung und Anmerkungen, die zum Teil systematische Beiträge zu unserer Kenntnis der Zustände des Ägypten jener Zeit bilden (Anm. 21: Namen von Schiffsarten).

Dieses Privileg des türkischen Sultans hat ein besonderes Interesse, weil es die erste Urkunde des neuen Herrschers im Nillande ist, nachdem für dieses die große Wendung mit dem Sturze des Mamlukenreiches und Angliederung an das Osmanische Reich eingetreten war. Dieser Umschwung kam nicht so plötzlich, wie es gewöhnlich dargestellt wird; die osmanischen Herrscher hatten längst ein Auge geworfen auf den reichen Besitz im Süden ihres Landes. Die ungeheure Kraft, mit der sie sich und ihr Volk für Expansion nach allen Richtungen einsetzten, ließen sie auch hier bohrend vorarbeiten, bis der tötliche Streich geführt werden konnte. Aus Ägypten und Syrien kamen Wissenschaftsmänner in die Residenz des osmanischen Herrschers, um Ehre und Geld zu ernten, auch Privatleute, die das Leben in Adrianopel, später Konstantinopel, dem heimischen Aufenthalt vorzogen. Daneben mischten sich die osmanischen Sultane in ägyptische Angelegenheiten, über die sie durch ihre Agenten gut informiert waren. Ein wichtiges Zeugnis haben wir dafür in dem Vorgehen Mohammeds II., der Sultan Barsbai von Kairo riet, den Prinzen Jacques, einen natürlichen Sohn des Königs Johann III. von Zypern, der sich nach dem Tode des Vaters nicht hatte durchsetzen können und als

Thronprätendent bei dem Ägypter lebte, bei seinen Bemühungen zu unterstützen (Du Cange, Familles d'outre-Mer, ed. Rey 1864, S. 852).

Die Eroberung des arabischen Landes blieb nicht ohne Rückwirkung. Wohl unter ihrem Einfluße kam der Gedanke auf, das Arabische zur Staatssprache zu erheben, oder doch neben dem Türkischen als solche gelten zu lassen. Es kam nicht dazu. In Ägypten selbst trat alsbald an den Sultan das Verlangen heran, Privilegien früherer Sultane zu erneuern. „Unmittelbar nach dem Einzug des Sultans in Kairo stellte sich der Vertreter der Venezianer, der Konsul in Alexandrien, Niccolo Bragadino, dem neuen Landesherrn vor zur Begrüßung und Erneuerung der mit dessen Vorgänger getroffenen Abmachungen; kaum drei Wochen später, am 22. Muharram 923 = 16. Februar 1517 wurde sie durch die vorliegende Urkunde gewährt[1]“. Wir ersehen aus dem von Moritz

[1]) Moritz bemerkt hierzu (S. 427): „Von diesem Vorgange ist aus europäischen Quellen nichts bekannt“. Ich füge hinzu: „auch aus orientalischen nicht: Ibn Ijas erwähnt den Vertrag überhaupt nicht“. Ich nehme an, daß es sich bei der packenden Schilderung des hurtigen Konsuls um eine Konstruktion handelt, die sich auf Vergleichung der Daten aufbaut. Aber worauf stützt sich die bestimmte Angabe, der Konsul habe sich „in Kairo dem neuen Landesherrn vorgestellt“? Die Anwesenheit des Nicolo Bragadino in Kairo zwischen dem 28. Januar (Tag des Einzugs nach Moritz a. a. O.; die Angaben schwanken, s. unten) und dem 16. Februar ist unwahrscheinlich. Sanuto, Diarii (eine Quelle, die für diese Zeit nicht übergangen werden darf) 24, 42 ff. enthält einen Bericht des Konsuls, datiert Famagosta 1. Januar; bei den damaligen Verkehrsverhältnissen konnte Bragadino, selbst wenn er sich sofort nach Spedierung jenes Berichtes aufmachte, kaum Mitte Februar in Kairo sein. Warum mußte er den Sultan in Kairo sehen? er hätte ihn auch in dem von Cypern aus leicht zu erreichenden Syrien aufsuchen können (die Herrschaft über Ägypten war ja Selim seit dem 24. August 1516 sicher). Endlich: mußte der Konsul in eigener Person den Schritt tun? mußte durchaus der Einzug in Kairo abgewartet werden, so konnte sich der Vertreter des Konsuls einfinden. — Von Einzelheiten aus Sanuto Diarii Bd. 24 erwähne ich noch: in Damaskus bestätigte Selim viele Kapitulationen und Erlaße der früheren Sultane (Tomaxo Venier, Konsul in Alexandrien in Schreiben vom 17.—21. November 1516, Sp. 137); Selim rückt in Kairo ein am 22. Januar; alle Nationen sind gut angesehen außer den Rhodensern, am besten die Venezianer (Schreiben des Hieronimo Jova, Konsuls in Damiette, vom 17. Februar, Sp 162); Selim rückt am 30. Januar in Kairo ein (Vicenzo Capello, Capitanio di Famagusta am 17. März, Sp. 256). Von einem Privileg Selims für die Venezianer hat Sanuto nichts.

mitgeteilten Text, daß dieses Privileg sich anschließt in Form und Inhalt an die der venezianischen Kolonie von Alexandrien von früheren Sultanen gewährten Urkunden. Wir besitzen zwar nicht ein Privileg des ägyptischen Mamlukensultans Kansuh Ghori, der, abgesehen von der kurzen Herrschaft Tuman Bais, Selim vorausging, für die Venezianer, aber wir haben von ihm Privilegien für die Florentiner, die zwar nicht so ausgearbeitet sind wie das hier vorliegende, aber doch wesentliche Züge erkennen lassen. Eine viel wichtigere Parallele haben wir an dem 21 Jahre älteren Privileg des Sultans Kaitbai für die Florentiner, das ausdrücklich sich als engsten Anschluß an die Rechte der Venezianer bezeichnet. Das einzelne gebe ich in den Anmerkungen.

Außer dieser Sonderbehandlung einer fremden Kolonie im Osmanischen Reiche liegt noch vor das Privileg, das Selims Sohn, der große Suleiman, 1528 den Katalanen und Franzosen Alexandriens erteilte. Die Urkunde ist uns leider nicht in der Originalfassung erhalten, sondern nur in französischer und italienischer Redaktion, die aus der Sammlung von Staatsschriften des französischen Diplomaten de Juyé stammen (beide Redaktionen bei Charrière, Négotiations de la France I 121 ff.). Die Vergleichung dieses Stückes mit der venezianischen Urkunde ist nicht ohne Interesse, und ich nehme in den Anmerkungen darauf Rücksicht.

Übersetzung.

Es wurde bestimmt durch Allerhöchsten Befehl unseres Herrn des siegreichen Königs und Sultans . . . möge Gott ihn erhöhen und ihm Ehre geben und ihm Gültigkeit verleihen in allem Land, daß dieses Allerhöchste Diplom[1] geschrieben werde an jeden, der

[1] *hāḏa lmanšūr*: mit „Bestallungsdiplom“ ist *manšūr* richtig wiedergegeben von Karabacek Mitt. Pap. Rainer II/III, 155 (unkorrekt Vollers, Kat. Mss. Leipzig Nr. 664 [verdient Bearbeitung] S. 210: „zwei Zirkulare [*manšūr*] des Abbasiden el Qāïm an den Sultan Inal“; es liegen sicher Bestallungsurkunden vor): die Bezeichnung des Formats als قطع الثلثي *qaṭ ettuttijj* = „Zweidrittel-Qaṭ'-Papier“ ist sprachlich unmöglich; doch mögen die *manšūr* in der Tat Zweidrittel-Format gehabt haben, im Gegensatze zu den *tawāqī'* „Patente“ für mindere Leute (a. a. O. S. 150 f.); von dem Format hergenommen ist *murabba'* (*murabba'āt* hier S. 429, 8 u. ö.), aber nicht im Sinne von „viereckiges Stück Papier“, wie Dozy es erklärt s. v. مربعة als

davon Kenntnis nehmen soll [wie der Statthalter][1] unseres Allerhöchsten Sultanats in Alexandrien, die Inspektoren, die Kommissare und die Stationswächter[2] an dem genannten Platz: dieses Diplom tut ihnen kund, daß der [Diener Seiner Majestät][3] der Händler des Allerhöchsten Proviantamts . . . vorstellig geworden ist[4], daß in der Hand des Konsuls der Venetianer sich befinden[5] Diplome[6] und Verordnungen[7], die ihnen als Zeugnis dienen für Bräuche und Abgaben und gesetzliche Normen[8], mit Ordnung nach Kapiteln; er bat mich um Neuausstellung eines Allerhöchsten Diploms für

---

Sing. ist مربع anzusetzen, sondern als „ein Viertelbogenschreiben“ heute wird *rub'* gebraucht für ein Quartblatt, *ṯumn* für Oktavblatt). Nach Moritz S. 428 ist „die Urkunde eine Papierrolle von 2,9 m Länge und 0,182 m Breite aus Streifen von 0,245 m Höhe zusammengeklebt“; von den Formaten bei Karabacek a. a. O. kommt am nächsten „Drittel-Manṣūrisch“ mit 16,2 cm Breite und 24,4 cm Höhe.

1) Ich ergänze 429, 4 a. E.: من النائب; der „Statthalter“ ist es, der als erster Beamter, nach ihm der ناظر, genannt wird Art. 16; der Plural ist hier nicht zu erwarten, denn es ist nur einer.

2) *arbāb al'adrāk* 429, 6: Anm. 4 ist korrekt, aber zu ergänzen dahin, daß die „Stationswächter“ gemeint sind, bzw. das Personal der Polizeiposten; Amari zu allgemein: „*costituiti in dignità*“ z. B. S. 214.

3) . . الك 429, 6 läßt an *alḥamil* denken: „der Träger dieser Urkunde“; das läßt sich aber hier inhaltlich nicht konstruieren; die „beantragende“ (أنهى) Person ist hier vielleicht bezeichnet als الخادم للمقام الشريف „der Diener Seiner Majestät“; mit dem Raume käme das wohl aus.

4) أنهى 429, 7: ist auch heute das technische Wort für „Antrag stellen“ (türk. *inha' etmek*); in dieser ganzen Urkunde allgemeiner: „vorstellig werden“.

5) Die Ergänzung 429, 7 ist sicher: بيد قنصل البنادقة.

6) مراسيما (mit barbarischem *tanwin*: *marsūm* ist jeder behördliche Befehl in Schrift; unzulässig ist die Zusammenwerfung von *marasim* und *marasim* bei Dozy s. v. (auch Lane unkorrekt S. 1086a: „مراسم . . . a contraction of مراسيم“.; daß der vorauszusetzende Singular مرسم nicht vorkommt, erklärt sich wie bei „Zeremonien“ als Summe traditioneller Übungen; *marasim* geht auf die Vorschriftan als „Vorgezeichnetes“; *marsum* ist „Aufgezeichnetes“, das an sich nicht den Begriff der Nachachtung einschließt.

7) مربعات 429, 8 Befehle von minderer Bedeutung, Verordnungen; vgl. S. 203 Anm. 1.

8) قانون 429, 8 hier nicht Einzelgesetz, sondern „gesetzliche Regelung“.

den erwähnten Konsul und seine Kaufleute und seine Kolonie[1] und ihre Handelsware betreffend Schutz und Sicherheit[2], und um die Niederschrift von Bedingungen für sie nach ihrem Brauch. So wurde dieses Allerhöchste Diplom für sie geschrieben mit den Bedingungen, die im Folgenden Kapitel für Kapitel aufgezählt sind, nämlich:

1 (S. 429, 13—23).

Richtlinie geben die in der Hand des Konsuls befindlichen Allerhöchsten Diplome, Bedingungen und Verordnungen aus der Zeit der früheren Könige und Sultane; es soll nach ihnen verfahren werden, und die Nation der Venezianer soll mit Liberalität und Respekt behandelt werden, abgesehen von Übung der Gerechtigkeit, der Güte, des Schutzes, der Liberalität und des Respektes ihnen gegenüber; niemand soll sich an sie machen mit Beleidigung, Schädigung oder Beunruhigung, sei es beim Gehen, sei es beim Kommen[3], sei es beim Aufenthalt in Alexandrien, in Damiette und den anderen Häfen, Küstengebieten und Hafenplätzen des

---

[1]) جماعته 429, 10: „seine Kolonie"; eig. seine Gemeinde; ich verwende in dieser Übersetzung das Wort „Kolonie", weil man es von der Gesamtheit Fremdnationaler in einer Stadt braucht, und besonders bisher brauchte für die Fremdengruppen in den Islamländern.

[2]) بالامان والأطمان 429, 10: über *amān* hier nur, daß dieser Terminus des islamischen Rechts und dessen ganze Lehre von dem Schutze, der dem *ḥarbī* für seinen Aufenthalt im Islamland vom Kalifen gewährt werden kann, wahrscheinlich dem römischen Rechte entlehnt ist; jedenfalls entspricht genau die *securitas* (*fidantia*, *salvocondocto*), die in mittelalterlichen Urkunden unter dem Einflusse des römischen Rechts vorkommt. — *aṭmān*, eine Unform, die sich auch sonst findet, ist Verderbnis von *iṭmi'nān* bzw. Sekundärbildung von IV, mit falsch vokalisiertem Masdar (vgl. neueres *ṭamman*); des korrekten Ibn Ijas بالامان والا طمينان bei Moritz 5.

[3]) للصادر منهم والوارد 429, 17; vgl. 430, 2; beliebte Wendung um den Franken in jeder Lage zu bezeichnen; kennzeichnend, denn es tritt dabei die dem Orientalen unheimliche Beweglichkeit dieser Fremden hervor: bald tauchen sie auf, bald verschwinden sie; so eindrucksvoll ist das Wort und so fest in der Vorstellung verankert, daß es in die lateinischen und italienischen Übersetzungen seinen Weg gefunden hat, denn sicherlich ist das in seiner Umgebung rätselhafte *sadro et vadro* (mit leichter reimhafter Umstellung statt *wardo*) 1355 Art. 1 Mas Latrie Suppl. 89 u. ö. nichts anderes als unser *ṣādir wawārid.*

Islams[1]; sie sollen verkaufen und kaufen], nehmen und geben dürfen; sie sollen nicht für andere gefaßt werden[2] noch auch belangt werden für das, was jemand von den anderen Nationen, nicht ihres Volkes noch ihrer Nation[3], tut; dieses soll öffentlich für sie ausgerufen werden sowie der Schutz, die Sicherheit und die Unantastbarkeit; keiner von den Richtern[4] und den Machthabern soll sich von dem Inhalt der Hohen Diplome und der Bedingungen, die in ihren Händen sind, entfernen; sie sollen in ihren Angelegenheiten und ihrem Handelsbetriebe nach ihrer Gewohnheit behandelt werden[5] ohne Neuerungen und ohne Einführung neuer Bedrückungen und ohne Wiedereinführung von Mißbräuchen.

[1]) المين والسواحل والبنادر 429, 18 u. ö., auch mit leichten Varianten: während *mīnā* der Hafen als Ankerplatz ist, ist *bender* der Hafenplatz als Handelszentrum; *sawāḥil* = Küstengebiet, rein raumhaft.

[2]) لا يطلبوا عن غيرهم 429, 19: dieses Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit wird noch zweimal in diesem Privileg festgelegt: Art. 12 und, ganz ausführlich, Art. 32; es findet sich auch in zahlreichen andern Verträgen bzw. Privilegien: ich nenne hier nur 1238/7. 1251/13. 1302/29. 32. 1355/29. 31. 1488/15. 1496/12. 1528/10. 12. 21. 1536/8. 1740/23. Daß es immer wiederkehrt, und oft in dringlicher Form, läßt voraussetzten, daß Übergriffe beständig versucht wurden, d. h. man suchte sich für Schädigungen durch einen Franken zu erholen oder zu rächen, indem man irgend einen andern Franken hernahm.

[3]) من ساير الطوايف غير جنسهم وطايفتهم 429, 20: *ṭā'ifa* ist hier als staatliche Gruppe zu fassen; *ǧins* geht auf die völkische Gemeinschaft: durch diese hängen die Venezianer für die Orientalen mit den andern Italienern zusammen: das ist eines der Momente, das Venedig die Begründung eines Protektorates erleichterte.

[4]) الحكام 429, 21: die Wiedergabe durch „Richter" scheint mir unbedenklich: durch sie wird der Gegensatz geschaffen zu den ولاة الامور, den zivilen Machthabern; bei den Türken ist vielfach *ḥākim effendi* die Bezeichnung des Kadis, der offiziell *na'ib* genannt wird; قاضى kommt in dieser ganzen Urkunde nicht vor und doch erwartet man seine Erwähnung. Entscheidend ist Art. 5, wo die *ḥukkām* als „Richter" dem zum Richter berufenen Konsul gegenübergestellt sind. Die Bedeutung „weltlicher Richter", die Goldziher für *ḥākim* in Buchari (ed. Kairo 1309) IV, 155, 3 annimmt in „Das muslimische Recht und seine Stellung in der Gegenwart (Pester Lloyd vom 31. Oktober 1916), ist nicht sicher; die Stelle bezieht sich auf Chalid Ibn al-Walid, der kaum als „Richter" angesehen werden kann.

[5]) يجروا 429 pu: lies *juǧrau*; Moritz vergleicht richtig Ibn Ijas 3, 157 يجرى الناس على عوايدهم: auch Amari erkannte die seltsame

2 (S. 430, 1—8).

Alle venezianischen Franken, sei es beim Gehen, sei es beim Kommen, sei es beim Aufenthalt in Alexandrien und unseren übrigen islamischen Plätzen, sollen nicht angetastet werden noch auch ihr Handelsgut noch auch ihre Ware, noch auch alles was an sie gelangt; nichts soll ihnen mit Gewalt genommen werden; nicht sollen sie in ihren Schiffen angetastet werden, noch was in ihnen anlangt, noch irgend etwas, was in ihren Speichern ist; nicht soll etwas von ihnen gekauft werden außer mit gutem Willen und im Einverständnis über den Preis, ohne Drohung und Pressung und ohne Zwang und nicht mit Gewalt; es soll keiner angehalten werden[1] außer mit seiner Zustimmung; nicht soll ihnen ein einziger Dirhem abgenommen werden ausgenommen die üblichen Lasten, ohne Einführung von Neuerungen und ohne Wiedereinführung von Mißbräuchen; sie sollen mit Schutz, Sicherheit und Liberalität behandelt werden.

3 (S. 430, 9—11).

Dem Konsul wird Freiheit gewährt, Waren im Werte von 1000 Dinar gegen bar zu verkaufen[2]; jedem von seinen Kaufleuten stehen 100 Dinar zu laufenden Ausgaben zur Verfügung ohne Belastung nach Maßgabe dessen was bisher üblich war.

Anwendung des Wortes auf Personen mit einer Übertragung wie wenn wir sagen würden: „jemand wird vollstreckt" (im Sinne von „behandelt"); Amari übersetzt an den zahlreichen Stellen *trattato*.

1) ولا يعترض أحدا 430, 6 mit barbarischem Akkusativ, denn es ist zu lesen *juʿtaraḍ*; es wird hier die von **Dozy** aus Ibn Chalduns Berbern belegte Bedeutung: „den Lauf einer Sache unterbrechen, sie anhalten" zu finden sein, mit einer unbedenklichen Übertragung auf Menschen. Hier auch ein Wort über عارض und تعرض die immerwährend vorkommen: jenes ist „sich an jemand (etwas) machen", nicht unbedingt in schlechtem Sinne, in diesen Urkunden aber geradezu = „belästigen"; *taʿarraḍ* ist stärker: „sich quer vorstellen vor jemand", immer mit übler Absicht, daher = „sich vergreifen an jemand", „jemand angreifen"; in den türkischen Texten der späteren Kapitulation ist *taʿarrüz ejlemek* stehender Ausdruck für „feindselig behandeln", wohl auch für „belästigen".

2) Die Befugnis des Konsuls, Waren gegen bar zu verkaufen, und zwar ohne Beschränkung auf eine Summe, ist auch sichergestelt 1528/20; ohne Abgaben dürfen auch die fremden Kaufleute Waren verkaufen gegen bar behufs Bezahlung von Spesen bis zum Betrage von 100 Golddukaten 1528/21 (mit Bezugnahme auf Privileg des „Gaurei" [Kansuh Ghori]).

4 (S. 430, 12 f.).

Das Monatsgehalt des Konsuls soll alle vier Monate gezahlt werden, wie es bisher üblich war, ohne Verzug[1].

5 (S. 430, 14—22).

Nach dem bestehenden Brauche richtet unter den Venezianern und entscheidet ihre Sachen und Angelegenheiten nur ihr Konsul[2]; es soll danach weiter verfahren werden; wenn einer eine Wechselschuld hat oder wenn zwischen ihm und einem andern Streit besteht, soll nur ihr Konsul zwischen ihnen entscheiden[3]; keiner von ihnen soll sich dem Konsul widersetzen noch widerspenstig gegen ihn sein; tut er es doch und geht er zum Richter, um das Recht zu brechen und dem Worte des Konsuls sich nicht zu unterwerfen, so soll der Richter seine Klage nicht annehmen und seiner Rede nicht Gehör schenken; er soll vielmehr dem Konsul ausgeliefert werden und der Prozeßpartei soll befohlen werden, der Rede des Konsuls Folge zu leisten; weigert er sich, so soll der Richter ihn züchtigen; wenn jemand von ihren Frauen und ihren Männern eine Straftat begeht und der Konsul es für richtig hält, daß er aus dem Platze in sein Land zurückkehre[4], so soll

[1]) Vom Monatsgehalt des Konsuls ist häufig die Rede: 1422 (Ägypten-Florenz) Amari S. 339: der Konsul soll seine *gemechia* vom Zollamt erhalten „wie die andern Konsuln der andern Franken", entsprechend S. 343. 1528/22 „*il salario del console li sia sborsato ordinariamente della dogana mese per mese*"; andere Beispiele Heyd II 455 und Anm. 1 (wo jedoch „*cette dotation*" nicht auf die 200 Dukaten bezogen werden darf).

[2]) Die Gerichtsbarkeit des Konsuls in Sachen seiner Nationalen bzw. zwischen ihnen und andern Franken ist in allen Verträgen und Privilegien anerkannt; die besondere Erwähnung der Wechselschuld und der „Beziehungen" (Streitsachen) hier ist seltsam: das ist doch in der allgemeinen Norm einbegriffen.

[3]) Wechselschuld 430, 16: das von Moritz in كبيمون erkannte *cambio* kommt in andern Verträgen nicht vor. — علاقة 430, 18 ist nicht zu fassen; es scheint zu entsprechen dem أختلاف 1496/10.

[4]) Zu Art. 5: Für Strafsachen, bei denen nur Venezianer beteiligt sind, gilt die Bestimmung am Anfange des Artikels, die nicht scheidet; wie ist es, wenn durch die Straftat ein Landesangehöriger verletzt wird? der Fall ist sonst vorgesehen, hier wird er nicht konstruiert; es heißt nur: der schuldige Venezianer kann von dem Konsul fortgeschafft werden, ohne daß er von Strafe erreicht wird; der einheimische Richter soll sogar dabei

der Richter am Orte ihn dabei unterstützen: niemand soll Alexandrien verlassen dürfen zur Fahrt in sein oder ein anderes Land, es sei denn mit Erlaubnis des Konsuls[1], wer zuwiederhandelt, auf den fällt was der Machthaber für gut befindet.

6 (S. 430, 23 – 43, 6).

Wenn im Hafen für die Venezianer ein *igrīb* oder ein Schiff oder ein *bransa*[2] ankommt mit Obst oder Honig, so soll keiner von den Statthaltern noch von den . . . .[3] noch auch ein anderer an Bord des Schiffes gehen[4]: es soll nichts davon für sie ge-

mithelfen. Es wird damit die Entscheidung über die Bestrafung des Delinquenten völlig in die Hand des Konsuls gelegt; es wird kein Unterschied gemacht zwischen Vergehen, Verbrechen und Kapitalverbrechen (letztere nehmen eine Sonderstellung ein: 1238/9 und 1254/21 verweisen alle gemischten Sachen an den islamischen Emir; nach 1302/22 sollen sämtliche Kapitalverbrechen, auch die an Venezianern, vor den Statthalter gebracht werden). — Beachte die Erwähnung der Frauen als Missetäterinnen, und sogar den Männern vorangestellt; dieses scheint die einzige Stelle in den Verträgen zu sein, wo Frauen als Mitglieder einer fränkischen Kolonie erwähnt werden, bei den Systematikern kommt die *musta'mine* früh vor, z. B. Abu Jusuf, *charāǧ* S. 117, 6.

¹) Die „Erlaubnis des Konsuls" 430 apu bedeutet hier „Reisepaß"; die Abreiseerlaubnis heißt sonst *barāt tasrīḥ* und wird ausgestellt vom Zollamt; daneben ging sicherlich der Paß des Konsuls her; die Verträge sprechen nicht davon, weil das eine interne Angelegenheit der fremden Kolonie ist; hier mußte es zur Sprache gebracht werden: die Verpflichtung, sich den Abreisenden anzusehen, ist ein Gegengewicht gegen die Macht des Konsuls, einen Übeltäter der Strafe zu entziehen.

²) Zu diesen Schiffsnamen 430 u gibt Moritz in Anm. 21 eine hübsche Zusammenstellung von Schiffsbezeichnungen; das von ihm in Anm. 20 besprochene أكريب (in Art. 18 der Plural أكاريب) wurde von J. H. Mordtmann (nach Mitteilung Moritz') erkannt als ital. *grippo* (mittellat. grippus, s. du Cange s. v.). — برانصة möchte ich nicht mit Moritz mit برصانيات Chalīl Dahirī 142 zusammenstellen; es ist ein romanischer Singular, der wie ein gebrochener Plural klingt; vielleicht schwebte das Wort dem Kopisten vor, als er Ibn Ijas 2, 302 aus التوانسة ein البرانسة machte.

³) Das seltsame Verbot 431, 1 halte ich für ausgehend von den Venezianern, die sich die Ägypter, vornehme und geringe, möglichst vom Leibe halten wollten; auf der andern Seite ging die Regierung gern darauf ein, denn bei der Berührung der beiden Gruppen war immer die Gefahr eines Zusammenstoßes vorhanden.

⁴) أكرج 430, 1 und 4 bleibt unerklärt; an beiden Stellen folgen die كرج gleich auf die Statthalter.

nommen werden, und niemand soll sich gegen die, die auf den erwähnten Schiffen sind, Übergriffe erlauben mit Schlagen oder sonsten; wer das tut, hat die Folgen sich selbst zuzuschreiben: es soll in Alexandrien für sämtliche Statthalter. . . . .. Soldaten und Ortsinsassen öffentlich ausgerufen werden, daß sie nicht auf die im Hafen liegenden Schiffe gehen dürfen außer in Kaufangelegenheiten[1], und daß auf den erwähnten Schiffen und den Honigschiffen Schutz und Sicherheit herrscht; es darf nichts im Werte eines einzigen Dirhems davon entwendet werden; wer dem zuwiderhandelt, hat mit dem Leben dafür einzustehen; man richte sich also danach.

7 (S. 431, 7—11).

Es soll sich niemand zu schaffen machen mit ihren Schiffen, ihrer Bemannung, ihrem Gerät, ihren Werkzeugen, ihrer Takelage, ihren Planken, ihren Rudern noch mit irgend sonst etwas davon, weder leihweise noch um Preis noch . . .[2], von den Vornehmen noch von Statthaltern noch von dem Volk noch auch von den Proviantleuten noch von den Hafenkapitänen noch von den Schiffskapitänen; sie sollen im Hafen mit Liberalität und Respekt behandelt werden, und Beleidigung, Schädigung und Beunruhigung sollen sie nicht treffen.

8 (S. 431, 12—21).

Die dem Funduk[3] nötigen Bauten, Ausbesserungen und unumgänglichen Arbeiten sollen nach dem Brauch ausgeführt werden;

---

[1]) Das seltsame Verbot 431, 1 halte ich für ausgehend von den Venezianern, die sich die Ägypter, vornehme und geringe, möglichst vom Leibe halten wollten; auf der andern Seite ging die Regierung gern darauf ein, denn bei der Berührung der beiden Gruppen war immer die Gefahr eines Zusammenstoßes vorhanden.

[2]) Die Ergänzung 431, 9 scheint mir nicht haltbar; bei ihr ist jede sprachliche Konstruktionsmöglichkeit aufgehoben; so verlottert der Stil auch ist, es läßt sich doch immer erkennen, wie der Schreiber gedacht hat; hier fehlen wichtigste Satzglieder; das من الوجوه 431, 9f. kann nur zu أحد gehören, das auch sonst von seinem *min*-Komplement getrennt ist (z. B. 430, 17); die Lücke enthielt ein drittes Mittel neben Leihe und Kauf: . بوجه.

[3]) Die Existenz des Funduks der Kolonie ist hier (431, 13) als selbstverständlich vorausgesetzt; es wird nur von den Reparaturen gesprochen: die geschmackvollen, von der Heimat her an ein verfeinertes Leben gewöhnten

führt der Konsul einen graziösen Bau aus, so soll von ihm als Preis der Materialien und als Arbeitslöhne nur so viel genommen werden, wie was das Zollamt dafür zahlt, ohne Druck; wen der Konsul als Arbeiter verwendet bei dem Bau, der soll als Lohn nur das bekommen, was das Zollamt zahlt; nicht einen einzigen Dirhem soll er erhalten ohne entsprechende Arbeitsleistung; den Lohn soll auch nur der [erhalten][1], der wirklich bei dem Konsul arbeitet; ferner: es soll sich an ihn [den Konsul] machen weder der Stadtbaumeister noch der Ortsvorsteher noch irgendein anderer wegen eines einzigen Dirhem; der Konsul soll nur belastet werden mit dem Lohn der Arbeiter und den Materialien; wenn aber der Konsul oder seine Kaufleute es vorziehen, bei Arbeiten am Speicher oder am Funduk einen Zimmermann von ihren Volksgenossen oder andern zu verwenden, so sollen sie dazu berechtigt sein, und sie sollen nicht gezwungen werden, es von anderen als Volksgenossen oder von ihnen gewählten Personen ausführen zu lassen; weder er noch seine Volksgenossen noch seine Kaufleute sollen hierbei geschröpft werden.

Venezianer, wollten nicht in armseligen Bauten wohnen, im Gegensatz zu den Muslimen, die nach einer falsch verstandenen religiösen Lehre das Diesseits nur als Durchgang betrachteten und hier sich wohnlich einzurichten als Torheit, ja, als Sünde ansahen (s. die klassische Stelle des scharfsichtigen Busbeck, die ich zitierte Unpolitische Briefe 184); kennzeichnend ist das عمارة لطيفة 431, 14, das der Konsul bauen will. Wird der Funduk von der Regierung gestellt, so war sie vermutlich für Anträge auf Reparaturen taub; die wohlhabenden Venezianer waren nicht abgeneigt, die Kosten zu tragen, sie wollten aber nicht von den gierigen Handwerkern sich betrügen lassen; daher diese etwas langatmigen Ausführungen über die Preisansetzung. Wir ersehen aus ihnen, daß tatsächlich der allgemeine Mißbrauch auch in Alexandrien herrschte, für Privatpersonen teurer zu arbeiten als für die sparsame Regierung (hier das Zollamt).

[1]) Die Lücke 431, 16 ist mit Sicherheit zu ergänzen: ولا ياخذ.

[2]) Nach Moritz Anm. 30 zu 431, 20 zeigt die Vorlage an Stelle des ergänzten يلزم, das als „nicht sicher" bezeichnet ist; ىد . ص das kann nichts anderes sein als يبلص *juballas*; das Wort findet sich in der gleichen Form 1496/32 S. 207, 5 ولا يبلصه „sottoposto ad avanie"; dazu Amari S. 438, er nehme ais Lesung *juballishu* an, doch die übersetzte Bedeutung findet sich nicht in den Wbb.; Saey Chr. Ar. 3, 139 (307) hat بلص und avanie; ich hörte das Wort *bals* oft von syrischen Christen, die von den früheren Zeiten erzählten, wo die Herren des Landes ihre christlichen Beamten sich

9 (S. 431, 22—24).

Wenn der Konsul zur Statthalterei oder zu den Gärten[1] oder zu einem entfernteren Ort reiten will, so soll er dazu imstande sein, und es soll ihm dabei nichts in den Weg gelegt werden; dieses Privileg wurde neu eingeführt zur Zeit des [Tuman Baj][2].

10 (S. 432, 01—7).

Erleidet ein venezianisches Schiff Schiffbruch in der Nähe eines Hafens oder sonstwo, so sollen die Waren verwahrt werden, und es soll ihren Eigentümern hinsichtlich ihrer nichts in den Weg gelegt werden; das Schiffsgerät gehört Seiner Majestät, das Holz dem Statthalter und seinem Gefolge nach dem Brauch[3]; geht ein Schiff unter, so werden die Waren, die davon ans Land kommen, ihrem Eigentümer ausgeliefert; findet sich kein Eigentümer, so werden sie dem Konsul ausgeliefert; jedes Schiff, das der Wind

vollsaugen ließen und dann *bals* „Schröpfung" vornahmen; das vornehme Wort der Amtssprache (bei Hilāl Ṣābī u. A.) ist *ṣadar* bzw. *muṣadara*.

¹) البساتين 431 pu: es ist kaum an bestimmte Gärten zu denken, sondern an die parkähnlichen Anlagen außerhalb der Stadt, die besonders im Frühjahr aufgesucht werden; von dem Unfug (*sikara*, auch ich hörte das Wort; vgl. Dozy s. v.), der dabei von wilden Gesellen geübt wird, in den fruchtreichen Gärten um Damaskus, sprach mir Wetzstein.

²) Die Erwähnung 431 u, daß dieses Vorrecht ein Gnadenbeweis sei, der „neuerworben wurde in der Zeit des . . .", ist zusammenzustellen mit der Behauptung in Art. 32, daß die Venezianer eine Urkunde über das Erlassen einer Auflage aus der Zeit nach der Regierung Kansuhs besitzen (vgl. Anm. 66 zu Art 32). Zwischen Kansuhs Ende und der Herrschaft Selims liegt nur die Regierung Tuman Bajs. Das in dem Abdruck sich zeigende Schriftbild am Ende von Art 9: الأسروطو مذماى läßt die Lesung الاشرف طومان باى mit Sicherheit zu; es sind alle Elemente zu erkennen. Die Schreibung طومان باى ist gesichert durch Ibn Ijas 3, 68—100 (seine Regierung); dagegen immer قايتباى z. B. Ibn Jjas 2, 303. Beachte das ašrat, das bei den Mamluken-Sultanen häufig ist; wir haben hier den Vorläufer der unarabischen Verwendung von af'al, die im Osmanisch-Türkischen so beliebt ist, (*elzem*, *enfes* u. v. a.) — Tuman Baj wird in Sanuto Diarii Bd. 24 an sehr zahlreichen Stellen genannt (s. Ind. s. v. Tommom Baj).

³) Sultan und Statthalter sollen sich bei einem Schiffbruche zwar nicht an den Waren vergreifen dürfen, sie dürfen aber das Gerät und die Planken rauben; daß das ein „Brauch" sei, ist zu bestreiten; es findet sich in früheren Privilegien nichts von einem solchen Brauche.

an eine der Küsten der Muslime wirft in unverletztem Zustande, soll wohl behütet sein, und es soll dabei nach dem Brauche verfahren werden[1], und diesem soll nachgeachtet werden in sämtlichen Hafenplätzen, Häfen und Küstengebieten.

11 (S. 432, 8—14).

Wenn der Wind eines ihrer Schiffe, das Kurs auf einen anderen Platz als Alexandrien hat, verschlägt, und es, sei es zwangsweise, sei es freiwillig vor dem Winde nach Alexandrien kommt, aber nicht in Alexandrien auslädt, auch dort keinen Anlaß zum Ausladen findet, auch keine Waren für Alexandrien an Bord führt, so soll ihm nichts in den Weg gelegt werden; nimmt ein Schiff Kurs auf einen unserer Häfen außer Alexandrien, ohne daß es eine von den Warengattungen Alexandriens an Bord hat und ohne daß es die Gewohnheit hat, solche zu führen, so soll es ihm gestattet werden, sonst soll ihm solche Kursnahme nicht gestattet sein; führt es Waren, die nicht zu den Waren Alexandriens gehören, so soll es den Kurs nehmen dürfen nach dem dafür bestehenden Brauch[2].

12 (S. 432, 15—20).

Stößt einem der Untertanen [des Kalifen] von welchem Volke auch immer oder ihren Schiffen infolge von Himmelserscheinungen oder Meeresbewegung oder dergleichen ein Unglück zu an einem Orte im Lande der Venezianer und ihren Inseln oder hat jemand gegen

---

1) . . . . يجرى الامر ذلك على 432, 6: wohl nur verschrieben für ذلك الامر.

2) Der Sinn dieses schlecht redigierten Artikels scheint zu sein: Schiffe, die nach einem andern Hafen als Alexandrien dirigiert sind, dürfen, wenn sie nach Alexandrien verschlagen werden, dort nicht ausladen; sie bleiben unbehelligt nur, wenn sie nicht Alexandrien-Ware an Bord haben; wollen sie dann von Alexandrien nach einem andern ägyptischen Hafen fahren, so dürfen sie das nur, wenn sie keine Alexandrien-Ware an Bord haben und das auch nicht ihre Gewohnheit ist; der letzte Satz ist entweder eine leere Wiederholung des zweiten Falles, oder es liegt ein Fehler in der Redaktion vor. Die Absicht der Beschränkung liegt zutage: gewisse Waren sollen für Alexandrien monopolisiert werden; sie sollen wenigstens nicht von fränkischen Schiffen nach andern Häfen Ägyptens geführt werden; es würde sich dann um Schutz der einheimischen Küstenschiffahrt gegen die fremde Konkurrenz handeln.

sie eine Streitsache[1], so soll dem Konsul deswegen nichts geschehen[2] weder ihm noch seinen Kaufleuten; für Schulden soll nur der, der sie gemacht hat, herangezogen werden, und nur der, auf dem sie lasten oder der dafür gut steht, soll dafür belangt werden; es soll nicht einer für einen andern gefaßt werden; sie sollen sicher und geruhig sein in allen venezianischen Hafenplätzen, Küstenstädten und Häfen.

13 (S. 432, 21—23).

Der Konsul soll nicht mit Steuern und Abgaben belastet werden außer auf Grund einer Allerhöchsten Erlaubnis oder eines richterlichen Urteils; sein Wort soll gelten und er soll mit Respekt behandelt werden nach den bestehenden Bräuchen.

14 (S. 432, 24—433, 3).

Wenn ein Seeräuber ein venezianisches Schiff gekapert hat und in einen Hafen kommt, um das Schiff und die Waren darin zu verkaufen, so soll kein Käufer sich finden[6]; ist man imstande,

---

1) أو كان لاحد عليهم علاقة 432, 17: vgl. das S. 208 Anm. 3 Ausgeführte.

2) لا . . بد 432, 17: die nächste Ergänzung لا يتعرض (oder لا يعارض mit folgendem القنصل) setzt Verlesung des mitgeteilten Restes voraus.

3) عمن 432, 19: es liegt, wenn nicht verlesen, ein Schreibfehler vor, für عن.

4) لا يرسم 432, 22: der optativische Gebrauch, der hier angenommen ist (Vokale nach dem Original?), ist nicht im Stile der Zeit; lies: *la resma*; Moritz' *jarsam* in Anm. 35 verträgt sich nicht mit dem *'alaih*.

5) ولا يضرب 432, 22: Moritz denkt Anm. 35 an wirkliches Schlagen, mit Bezugnahme auf Heyd 2, 456; hier ist beständig von dem Respekt, der dem Konsul erwiesen werden soll, in solchen Tönen die Rede, daß das Schlagen unwahrscheinlich ist: ich lese *judarrab*: er soll nicht Gegenstand der *darība*, außerordentlichen Abgabe sein, wie er von dem *resm*, der regelmäßigen Steuer, verschont bleiben soll.

6) Das Vorgehen gegen die Unfug treibenden Korsaren hier ist sehr zahm: auch sonst werden diese Glaubensgenossen rücksichtsvoll behandelt: es wird nicht gesagt, was dem geschieht, der zuwider handelt; nur „wenn man imstande ist", soll man Befreiung üben; die Fremden, die betroffen sind, sollen nicht einen Dirhem zu zahlen haben; es klingt wie Hohn, daß „die Männer und die Kaufleute" befreit werden sollen; die Weiber sollen

es frei zu machen[1] und es den Kaufleuten zurückzugeben[2], so soll man es tun. und sie [die Geschädigten] sollen nicht mit einem einzigen Dirhem über das Recht hinaus belastet werden; auch die Männer und die Kaufleute sollen befreit werden; es soll in all diesem gehandelt werden wie es dem Interesse und der Nichtschädigung entspricht.

15 (S. 433, 4—7).

Kommt es zum Kriege zwischen einem von den Magribinern oder einem andern und einem der Franken außer den Venezianern, so soll nicht angetastet werden der erwähnte Konsul noch die Kaufmannschaft noch wer zu ihnen gehört von ihren Volksgenossen und ihrer Kolonie; sie sollen vielmehr mit Liberalität, Respekt und Achtung behandelt werden.

16 (S. 433, 8—16).

Der Stadthalter und der Inspektor von Alexandrien, die Bootsleute, die Mannschaften am Seetor, die Kommissare, der Befehlshaber der Garnison, die Wächter, die höheren Beamten im Dienste des Inspektors, die höhern Beamten des Allerhöchsten Proviantamts, die Hafenwächter, die übrigen Personen in amtlichen Stellungen, der Kammerherr, die Richter und die Machthaber in Alexandrien sollen die Instruktion erhalten[3] zu verfahren nach den oben aufgeführten Kapiteln dieses Allerhöchsten Diploms, und es soll [in die Register] eingetragen werden seine Geltung und seine sinngemäße Nachachtung und die Fortdauer der Verordnungen, Diplome und Kapitel, die sich in der Hand des Konsuls und der venezianischen Kaufleute befinden; wer dem zuwiderhandelt, hat sich die Folgen zuzuschreiben.

---

gute Beute bleiben; das Ganze schließt, es solle gehandelt werden nach der *maṣlaḥa* (dieses Wort versteht jeder: es ist das „Interesse des Islams“, worunter sich jeder alles denken kann) und *ʿadem aḍḍarar* „Nichtschädigung“, scil. der Korsaren in ihren Brigantenrechten.

1) خلاصه 431, 1 im Sinne von تخليصه, wie es auch für Einziehen von Forderungen gebraucht wird.

2) أوعادته 431, 1: lies: وإعادته mit leichter Umstellung.

3) يتقدموا 433, 12: ich lese *jutaqaddamū* „erhalten die Instruktion“, mit freier Konstruktion wie bei *juǧrau* 4 (s. S. 206 Anm. 5).

17 (S. 433, 17—19).

Der Konsul wurde vorstellig, daß er nach dem Brauche einen Konsulstellvertreter[1] in al Burullus[2] einsetzen kann, deshalb haben wir verfügt, daß er einen Stellvertreter für das Konsulamt einsetze, nach dem dauernd geltenden Brauch.

18 (S. 433, 20—26).

Der Konsul wurde vorstellig, daß nach dem Brauch die Schiffe, die aus Kreta und sonst woher von seiten der Venezianer kommen, eine gewiße Art von Bergöl für die Seeleute führten, und daß die Seeleute dieses auf den Schiffen zu verkaufen pflegten; nun werden sie aber von dem Pachter dieses Bergöls in Alexandrien verhindert an dem Verkauf auf Deck in der Absicht, ihren Handel damit zu unterbinden, und das, was sie bei sich haben, für sich selbst zu kaufen; sie wurden damit geschädigt; sie sollen nun in den Stand gesetzt werden, das Bergöl auf Deck ihrer Schiffe zu verkaufen, ohne das ihnen dabei etwas in den Weg gelegt wird; wer diese Waren nach Bulak[3] bringt, mit dem soll nach dem Ortsbrauch verfahren werden.

19 (S. 434, 1—6).

Der Konsul wurde vorstellig, daß in Alexandrien Arme, Sklaven und Fremde sich befinden; wird einer von ihnen krank, so geht er in das Funduk der Venezianer, um dort Nahrung zu

---

[1]) قنصل نايب عنه 433, 18: ein „Vizekonsul" scheint hier zum ersten Male in arabischen Urkunden genannt zu sein; etwas, was dem Gradunterschied, der in den termini *consul* und *bajulus* (μπάιλος, daraus türk. bailos بايلوس häufig in den romäischen Urkunden, z. B. bei Miklosich-Müller) liegt, entspräche, scheint sich in den arabischen Urkunden nicht zu finden.

[2]) البرلس 433, 18: al-Burullus (Burlos, Barallos), Damiette und Reschid (Rosette) werden genannt als Vertragshäfen in dem arabischen Privileg Kansuhs für die Florentiner von 1507 Oktober 29, entsprechend in dem Erlaß von 1508 November (Amari S. 219. 388; vgl. Heyd 2, 428).

[3]) Die Erwähnung Bulaks 433 u weist darauf hin, daß in diesem Stadtteile Kairos gewisse Waren eine feste Verkaufsstelle hatten; bei denen, die das Bergöl nach Kairo bringen, ist wohl an alle zu denken, die Öl auf den Schiffen gekauft haben, Venezianer und Muslime. Man vermißt den Zusammenhang zwischen dieser letzten Bestimmung und dem Hauptinhalt des Artikels.

finden; zuweilen wird er aber noch kränker und stirbt; ist er Sklave, so verlangt man von den Konsul seinen Preis und legt ihm schwere Lasten auf, so daß ihm dadurch großer Schade entsteht; wir befehlen deshalb, daß man ihn deswegen nicht belästigt und ihm nicht einen einzigen Dirhem auflegt, denn er ist nach dem Ratschluß Gottes gestorben[1].

20 (S. 434, 7—10).

Niemand soll die Nation des erwähnten Konsuls belästigen aus Gier[2] nach den verschiedenen Sorten Obst und anderen Waren, gehöre er zu den Kommissaren des Zollamts oder sei er Kaufmann oder Inspektor oder Wiegemeister oder Kamelhändler, Kameltreiber oder Lastträger oder sonst etwas von den Personen, die amtliche Stellen bekleiden[3].

21 (S. 434, 11—14).

Von den Pfefferkörben[4], die für die erwähnten Nationen[5] geladen werden und nach denen sie eingeschätzt werden [nach deren Schätzung ihr Zoll bestimmt wird], erhalten der Seeinspektor für je acht Korb einen Dinar, die Lastträger für je zwölf Korb einen Dinar; mehr darf nicht erhoben werden.

---

[1]) Art. 19 behandelt eine Materie, die noch bis in die neuere Zeit auch bei den Kulturstaaten ungenügend geregelt war: die Fürsorge für Arme und Fremde („Elende"), daneben hier alleinstehende Sklaven bzw. Neger; die Venezianer, deren Funduk von solchen Leuten auf- gesucht wurde, hatten im Falle von Sklaven nocheine besondere Last: erpresserische Beamte verlangten von ihnen, wenn Sklaven im Funduk gestorben waren, obendrein deren Preis; durch die Formulierung dieses Artikels schützte der Konsul sich und seine Kolonie; die von einer späteren Hand hinzugefügte (S. 434 Anm. 1) Motivierung: „denn er ist gestorben durch Schickung und Bestimmung Gottes" ist verblüffend einfach.

[2]) بطعمه 434, 8: unverständlich; der Kopist stand wohl unter dem Eindrucke des „Obstes", als er بطمعه „durch seine Gier" so verstümmelte. Das طعما 1313/30 ist deutlich „Speisen" und ist hier nicht heranzuziehen.

[3]) Die Aufzählung 434, 9f. mit den von den أحد etwas weit entfernten verschiedenen „Beamtetən" ist etwas wild, sprachlich und sachlich.

[4]) الشحوص 434, 12. 13: auch ich kann das rätselhafte Wort nicht deuten (vgl. Moritz 48); liegt ein indisches Wort für „Korb" vor?

[5]) الطوايف المذكورة 434, 12: es war immer nur von der Kolonie *ṭā'ifa* der Venezianer die Rede; dem Redaktor schwebte wohl ein allgemeiner Begriff vor wie الفرنج المذكورين 434, 16; das steht aber auf anderer Stufe.

22 (S. 434, 15—17).

Wenn einer von den erwähnten Franken stirbt, so soll von ihm nur die Hälfte dessen genommen werden, was man gegenwärtig von ihm nimmt, nämlich $3^1/_2$ Dinar; mehr darf nicht erhoben werden[1].

23 (S. 434, 18—20).

Wer von den Erwähnten aus Alexandrien nach Kairo oder Rosette oder Damiette sich begibt, von dem soll nichts gefordert werden, noch soll er beim Ankommen und Fortgehen mit einem einzigen Dirhem belastet werden.

24 (S. 434, 21—24).

Jeder von den Maklern, die Kaufgeschäfte vermitteln, hat kleinen Dolmetscherdienst zu leisten, abgesehen von dem Dienst der [offiziellen] Dolmetscher und Beamten; der Fremde hat einen solchen Makler-Dolmetscher für sich allein; und es darf kein Trinkgeld von ihm gefordert werden, und diese Personen sollen nicht mit etwas bedacht werden[2].

25 (S. 435, 1—5).

Wenn der Konsul oder die Kaufleute ihre Ballen und Kisten als Schiffslast zur Ein- und Ausfuhr transportieren, so soll von ihnen, während der Fahrt auf dem Meere und am Tor von den Bootsleuten nichts verlangt werden; sie sollen aber nicht gehindert werden, wenn sie an die Gehenden und Kommenden Geschenke wie Lebensmittel, eingemachte Früchte und Zuker verteilen[3].

26 (S. 435, 6—7).

Der Konsul und die fränkischen Kaufleute sollen nicht be-

[1]) Todesfälle legten eine schwere Last auf, die hier gemindert wird 434, 16; das war vordem nicht so; 1238/8: *et sepelietur defunctus sine aliqua contrarietate vel datio*; vgl. 1254/14 1302/16. 31. 1355/16. 34; in 1496 fehlt entsprechende Bestimmung.

[2]) Art. 24 ist sprachlich verworren; die Übersetzung ist ein Versuch.

[3]) Art. 25 beschäftigt sich mit dem Transport von Reisegepäck zwischen Land und Schiff; der letzte Absatz läßt vermuten, daß man den Reisenden Geschenke von Eßwaren machte; مرقّبات „geschichtetes Backwerk“ (Torte? Blätterteig?)

lastet werden, wenn sie spazierengehen nach den[3] von Alexandrien am Kanal und anderswo in der Nähe von Alexandrien; niemand soll sie deshalb antasten und es soll von ihnen auch nicht ein Dirhem genommen werden.

27 (S. 435, 10—18).

Es sollen die erwähnten Franken in den Stand gesetzt werden, Kaufgeschäfte zu betreiben mit wem sie Lust haben, Muslim, Christ oder Jude, ohne irgendwelche Beschränkung; es soll kein Vertrag im Wiegehause abgeschlossen werden, abgesehen von Schaden; der Vertrag soll vielmehr nach dem Brauch hierüber abgeschlossen werden; jeder Muslim, Christ und Jude verkauft und kauft wie es ihm beliebt, und wie es ihm beschieden ist, ohne daß ihm dabei jemand Schwierigkeiten macht; kommt der Dragoman zu einem der Zeugen (Notare)[5] in Alexandrien behufs Schreibung eines Kontraktes, so darf er das, und kein Zeuge soll sich dessen

[3]) Zu den Ausflügen in den غيطات (lies: غيطان ghiṭān?) S. 435, 7 vergleiche die Besuche in den *besātīn* S. 431 pu (S. 212 Anm. 1); hier handelt es sich um Spazierritte in die Wirtschaftsanlagen an dem Kanal, dessen Existenz zwischen Alexandrien und Fūa Moritz nachwies[56].

[4]) ديوان القبان 435, 12f.: dieses „Wiegeamt" spielt hier eine seltsame Rolle; es wird ausdrücklich verboten, darin Kaufverträge abzuschließen, wenn man nicht Schaden erleiden will (zu dem من غير hier vgl. من غير معاملة S. 429, 16); in den folgenden Worten, die von späterer Hand darüber geschrieben sind, sehe ich ein barbarisches Doppelprädikat am Anfang (يقطع „fest abschließen", ähnlich wie türk. *kesmek*); ob ital. *campane* der Ursprung von *qabbān* ist, lasse ich dahingestellt; das Wort ist in das levantinische Latein bzw. Romanisch übergegangen, denn es ist zu suchen in dem bisher rätselhaft gebliebenen *cuffam*, das sich mit Varianten mehrfach findet (1238/14. 1254/4. 1302/9). — Das Verbot der Abschließung von Verträgen außerhalb des Zollamts, von welchem das Wiegeamt getrennt war, war sicherlich herbeigeführt durch die amtlichen Dolmetscher, die eine bedeutende Einnahme durch die Tätigkeit bei der Abschließung der Geschäfte hatten. Mas Latrie stellt ihre Funktionen dar S. 189f. an der Hand der von Tunis mit Pisa, Florenz, Venedig, Genua abgeschlossenen Verträge.

[5]) شاهد من الشهود 435, 15: Vortrefflich ist der Hinweis auf die Justizreform unter Sultan Sulaiman Moritz Anm. 59, bei welcher die Zahl der *šuhūd* (wohl eher „Notare" als „Hilfsrichter") herabgesetzt wurde; hier erscheinen sie als störrisch: sie weigern sich zuweilen, die Verträge, um deren Niederschrift der Dolmetscher sich an sie wendet (das war also der Geschäftsgang), aufzusetzen.

weigern: der Konsul und seine Kaufleute und seine Kolonie und die, die seinem Funduk sich anschließen[1], sollen *aman* und Sicherheit genießen und mit Liberalität im Geschäft behandelt werden und sie sollen Gerechtigkeit erfahren und sollen in allen ihren Angelegenheiten und Nöten und in ihrem Handelsbetriebe nach dem ständigen, für sie geltenden Brauch behandelt werden.

28 (S. 435, 19f.).

Sie sollen die Waren aus ihren Schiffen mit ihren eigenen Leichterbooten ausladen und einladen lassen dürfen[2] und niemand soll ihnen dabei entgegentreten[3].

29 (S. 435, 21—23).

Die Aufseher (Inspektoren) sollen auf ihre Sachen aufpassen, und ihnen nichts wegnehmen, auch ihnen nichts ausladen und einladen außer mit ihrer Einwilligung; was der Lastträger verdirbt, hat er zu ersetzen[4].

30 (S. 435, 24—436, 4).

Niemand trete dem Konsul und seinen Kaufleuten entgegen außer mit Recht und auf gesetzlichem Wege; man belange nicht den Sohn anstelle des Vaters, den Vater anstelle des Sohnes, den Bruder anstelle des Bruders[5] außer wenn er Gutsteher und Bürge ist[6]; man nehme ihnen keine Waren fort außer mit ihrer

[1]) من ينضم الى فندقه 435, 16: eine nicht weise Begünstigung, denn so entstand das Protektorat, das Frankreich dann in so geschickter Weise auf dem Wege über das religiöse Band ausbaute, während es hier aus einer Raumgemeinschaft abgeleitet wird: dieses allgemeine: „die, die seinem Funduk sich anschließen", bot Nichtvenezianern Gelegenheit, an den Vorrechten der mächtigen Kolonie teilzunehmen.

[2]) يمكنوا 435, 20: lies تمكنوا.

[3] بعشيرياتهم 435, 20: entsprechend 1238 19: *quando naves applicuerint, habent potestatem caricandi et excaricandi cum eorum barchis.* Dieses Recht eigener Leichterboote wird häufig erwähnt, z. B. 1238 19.

[4]) Die Ersatzpflicht des Lastträgers 435, 23 auch 1528 16: sie erklärt sich aus Mißbräuchen und Schikanen.

[5]) Die individuelle Haftbarkeit, die bereits in Art. 1 formuliert war, wird hier (S. 436, 1f.) erneut in anderer ausführlicherer Formulierung zur Sprache gebracht.

[6]) Beachte die Unterscheidung von *damin* und *kefil* als Gutsteher für Vermögensleistungen und Bürge mit der Person.

Bewilligung; die Einziehung ihrer Forderungen von dem, der in Betracht kommt, erfolgt nach dem Verfahren der Schariʿa; die Schiffsherren (Rheder) dürfen nicht gezwungen werden, ihre Schiffe fahren zu lassen gegen ihren Willen, und es darf ihnen nichts mit Zwang genommen werden.

31 (S. 436, 5—10).

Wenn die Kaufleute mit ihren Schiffen und ihren Leuten in unsere islamischen Häfen kommen[1], so soll man ihnen mit Achtung und Rücksicht begegnen und sie sollen nicht beunruhigt werden; die Stadtbehörden und die Richter und die Machthaber des Islams sollen sie mit Gerechtigkeit, Güte, Wohlwollen, aman (Sicherheit) und Respekt behandeln; das soll öffentlich ausgerufen werden, und sie sollen in ihren Angelegenheiten und Beziehungen und in allen ihren Lebenslagen nach dem Brauch behandelt werden.

32 (S. 436, 11—19)[2].

Der Konsul wurde vorstellig, daß in seiner Hand eine Verordnung sich befinde, daß der Kolonie der Venezianer erlassen werde die Abgabe auf Pfeffer, die ihnen neu auferlegt wurde unter

---

[1]) وصلوا التجار 436, 6: ist so barbarisch, daß man annehmen möchte, ein Franke habe die Übersetzung gefertigt; nicht wenige scheinen sich die Kenntnis der Landessprache angeeignet zu haben; die Levantinisierten lernten wohl auch schreiben und einfache Schriftstücke redigieren, wobei freilich fränkische Konstruktionen unterliefen.

[2]) Dieses Kapitel ist lehrreich; es zeigt uns die Venezianer als geschickte Geschäftsleute. Man liest zwischen den Zeilen folgendes: Kansuh hatte die Fremden mit außerordentlich hohen Abgaben für den Hauptartikel ihres Ausfuhrhandels, den Pfeffer, belastet (Heyd 2, 493; wir wissen das auch aus Ibn Ijas, dessen Darstellung ein gutes Bild von der üblen Finanzpolitik Kansuhs gibt, bereits Kaitbaj war in der Richtung vorgegangen, wenn er auch die Staatsfinanzen mehr durch seine unsinnige Expansionswut und Bauwut schädigte); für die Venezianer betrug der Pfefferzoll nicht weniger als 5000 Dinar (etwa 50000 Frcs., die damals eine bedeutende Kaufkraft hatten; sofort, nachdem Kansuh gefallen, wandten sie sich an den neuen Herrscher Tuman Baj und entrissen ihm Erlaß der Auflage — so behaupteten sie hier; Sultan Selim bzw. seine ägyptischen Ratgeber kannten diese Franken; seine Antwort ist klug: er geht auf die Sache gar nicht ein, sondern sagt nur: sie sollen die Verordnung des ägyptischen Sultans zeigen und man solle sie „in dieser Sache" nicht unfreundlich behandeln, scil. wenn sie eine Urkunde beibringen können.

der Regierung von Aschraf Kansuh al-Ghauri, im Betrage von 5000 Dinar jährlich; wir verfügen nun, daß verfahren werden soll nach der Allerhöchsten Verordnung, die sie in Händen haben, und es soll ihnen in ihrer Sache nicht entgegengetreten werden. Das ist das Ende der Kapitel, die dieser Allerhöchste Erlaß enthält, und es soll ihm nachachten jeder, der durch Hören und Sehen davon Kenntnis erhält, und er soll sich nach seinem Inhalt richten ohne Abweichung von dem Wortlaut und ohne Abgehen von seinem Sinn. Und das Allerhöchste Handzeichen hier oben[1] — Gott erhöhe es und bringe es zu Ehren — gibt dem Inhalte der Urkunde Beweiskraft. So Gott will.

Geschrieben am zweiundzwanzigsten des Monats Moharrem des Jahres neunhundertunddreiundzwanzig.

[1] أعلاه (das zweite) 436, 18: „hier oben"; diese klare Anwendung des Wortes legt eine Vermutung zu 429, 3 nahe: das لله الله dort ist sinnlos; ich lese أعلاه أعلاه الله, wobei das erste أعلاه = „hier oben", das zweite Wunschformel ist.

Die arabischen Inschriften der Propheten-Moschee in Medina.

Von

Moritz Sobernheim.

Der Shaikh Ḥasan aus Tripolis in Syrien besuchte im Jahre 1912 die heiligen Stätten in Mekka und Medina und sandte mir später einen Bericht über seinen Aufenthalt in Medina, in dem er die Propheten-Moschee, die Stadtmauern und einige andere Baulichkeiten beschreibt. Seine kurzen Aufzeichnungen über den Bau der Moschee, sowie einige historische Notizen hat er der Geschichte Medinas von al-Samhûdî [1] entnommen; bemerkenswert in seinem Bericht ist die Abschrift der Inschriften in der Propheten-Moschee, die er auf meinen Wunsch verfertigt hat. Alte Inschriften aus der Zeit vor Qâit Bâî (873—901 = 1468—1495) sind nicht geblieben, wie der Khedive Abbas II. bereits im Jahre 1910 Herrn Professor Dr. Hess auf meine Anfrage hin mitteilte. Wir müssen annehmen, daß die Herrscher, die vor dieser Zeit am Ausbau der Moschee mitgewirkt haben, wie üblich Inschriften setzen ließen. Dies ist ausdrücklich von Sultan Barsbâî (825—842 = 1422—1438) erwähnt [2]. Der große Brand im Jahre 886 (1481) während der Regierung Qâit Bâîs wird sie vernichtet haben; denn auch die

[1]) S. Brockelmann, Geschichte der arab. Literatur II p. 174; Auszug aus dem Werk, gedruckt in Mekka 1316 (1899); Auszug von Wüstenfeld aus der ersten Ausgabe von al-Samhûdî, Göttingen 1864.

[2]) Aus dem Jahre 831 (1428). Die Inschrift berichtete, wie Wüstenfeld l. c. p. 88 mitteilt, von einem Neubau der Säulenhalle auf der Südseite der Moschee. Als Baumeister wird Muqbil al-Qudaidî genannt, die Kosten wurden aus dem Ertrag des Lösegeldes der Gefangenen, die auf einer der Expeditionen nach Cypern gemacht waren, bestritten.

Inschriften dieses Sultans stammen von seinen Erneuerungsarbeiten nach diesem Ereignis, während keine Inschrift von seinen bereits im Jahre 881 unternommenen ersten Ausbesserungen Kunde gibt. Über den großen Brand erzählt Ibn Jyâs[1] in seiner ausführlichen Chronik. „Am 13. Ramaḍan 886 (5. November 1481) in den Morgenstunden habe ein Muezzin, der zum östlichen Minaret aufstieg, um die Gläubigen zum Morgengebet zu rufen, einen Blitz auf die Moschee herniederfahren sehen, der Feuer entzündet habe[2]. Er habe plötzlich die Sprache verloren, sei in die Moschee hinuntergeeilt und nach einer Stunde gestorben. Das Feuer habe um sich gegriffen, die Leute, die im Ḥaram weilten, seien in den Flammen umgekommen. Verbrannt seien bei dem Brande, laut einem darüber aufgenommenen Protokoll, das Minaret gegenüber der Grabkapelle, das ganze Dach der Moschee, der Mimbar, die Wände, die Säulen und Tore, verschont geblieben die Kuppel der Grabkapelle und ein Teil der Wände des Grabgemaches. Die Ausbreitung des Feuers, erzählten die Leute, sei durch Scharen weißer Vögel mit langen Hälsen, die um die Moschee herumflogen, verhindert worden. Als der Sultan die Nachricht erhielt, sei er in Tränen ausgebrochen. Dann sei er alsbald an den Neubau der Moschee gegangen, habe einen Aufseher mit Bauleuten, Tischlern, Marmorarbeitern gesandt und die Kuppel der Grabkapelle abbrechen und neu aufrichten lassen[3]; auch der Mimbar und die Minarets

[1]) Ibn Jyâs, Bulâq II p. 209, 210.

[2]) Samhûdî (l. c. Text p. 157; Wüstenfeld p. 93. Die Texte, die ja verschiedenen Auszügen entstammen, sind nicht identisch) berichtet, der Blitz habe den Halbmond vom südöstlichen Minaret (bei Wüstenfeld irrtümlich südwestlichen) auf den östlichen Teil der Moschee heruntergeschleudert und habe noch das obere Dach zwischen dem Minaret und der Grabkuppel gespalten. Der Muezzin, der auf dem Ostminaret war, sei sogleich tot gewesen. Der Sultan sandte 100 Handwerker, die in Mekka mit Ausbesserungsarbeiten beschäftigt waren, augenblicklich nach Medina und ließ im nächsten Jahr noch 300 Arbeiter aus Cairo folgen.

[3]) Der Text hat

وامر بهدم القبّة الشريفة واعادتها وتجديدها وتجديد غيرها من الحديد المخرّم وكانت قبل ذلك من الخشب

. . . „und die Erneuerung anderer Gegenstände aus ziseliertem Eisen, während sie vorher von Holz gewesen waren.“ Vielleicht meint der Autor die Balustraden, von denen an anderer Stelle die Rede ist.

seien erneuert worden". Dieser Teil des Baus war in den letzten Monaten des Jahres 887 beendet. Samhûdî berichtet, daß das Dach im Jahre 888 fertig wurde, Ausbau und Ausschmückung im Jahre 889. Die Inschriften tragen das Datum 888.

Außer den Inschriften Qâit Bâis sind noch einige von späteren Herrschern erhalten.

Die Inschriften im Heiligtum des Propheten.

Inschrift I[1].

Im Innern der Kuppel des Mausoleums[2] des Propheten, mit hellglänzenden Buchstaben, vermutlich auf dunklem Grunde.

انشأ القبّة الشريفة العاليّة المعترف بالتقصير [3] الراجى عفو ربّه القدير
قائتباى تقبّل الله منه فى عام ثمان وثمانين وثمانمائة

Es hat erbaut diese heilige, hohe Kuppel, der seine Unzulänglichkeit eingesteht, der die Vergebung seines schicksalgewaltigen Herrn erhofft, Qâit Bâî, Allah möge (seine Werke) von ihm annehmen, im Jahre 888 (1492/93)[4].

Die Inschrift ist ungewöhnlich kurz gehalten. Ich vermute, daß sie einzeilig war und in dieser Fassung die Zeile in der Rundung der Kuppel füllte.

Inschrift II.

Über dem Westtor (Bâb al-Wufûd, Tor der Ankunft)[5] der Kapelle.

انشأ هذه المقصورة الشر يفة سيّدنا و مولانا السلطان ابو النصر قائتباى
تقبّل الله منه فى عام ثمانين و ثمانماية من الهجرة النبويّة

---

1) Vgl. die römischen Ziffern auf dem Plan.

2) حجرة (Zimmer) genannt, da die Grabkammer nach der Legende das Zimmer der Aisha sein soll, wo Muḥammad starb. Das Mausoleum wird auch „Maqṣûra" „abgetrennter Raum eines Gebäudes" genannt.

3) Man erwartet بتقصيره; so habe ich auch übersetzt.

4) Über das Datum vgl. oben.

5) Auf dem Plan von Burton in (Personal Narrative of a Pilgrimage to el-Medinah and Mekkah, London 1855) wird dieses Tor باب الرحمة genannt, während es von Shaikh Ḥasan und von Muḥammad Labîb auf dem Plan zu seinem Reiseberichte الرحلة الحجازيّة (Cairo, 1299 zu p. 239) als „Bâb al-wufûd" bezeichnet wird.

Es hat erbaut diese heilige Kapelle[1] unser Herr und Gebieter der Sultan, der Siegreiche (eig. Vater des Sieges) Qâit Bâî. Allah möge (seine Werke) von ihm annehmen, im Jahre 888 der Hidjra des Propheten.

Inschrift III.

Auf einer eisernen (wohl bronzenen) Tafel in der Muwâdjaha al-sharifa, (die „heilige Front“, so wurde der Gang, südlich der Grabkammern bezeichnet) oberhalb des Bâb al-Tôba (Tor der Reue)[2], vermutlich 4—5 Zeilen.

بسم الله الرحمن الرحيم يا عبادى انا الغفور الرحيم يا ايّها النبىّ انّا
ارسلناك شاهداً ومبشّراً نذيرا وداعياً الى الله باذنه وسراجا منيرا
و بشر المومنين بانّ لهم من الله فضلاً كبيرا الله يا رحمن يا رحيم
بجاه هذا النبىّ الكريم اغفر لعبدك المنقاد لاحكام شريفة نبيك العظيم
السلطان احمد ابن السلطان محمّد ابن السلطان بايزيد ابن السلطان
مراد ابن السلطان اورخان ابن السلطان عثمان وانصره نصرا عزيزا
وافتح فتحا مبيناً

Im Namen Allahs, des Allerbarmers, oh, meine Anbeter, ich bin der barmherzige Verzeiher (vgl. Kor.). Koran XXXIII 44, 45, 46 bis فضلاً كبيرا. Allah, oh Allerbarmer, um des Ansehen dieses gnädigen Propheten willen, verzeihe deinem Anbeter, der den gesetzmäßigen Entscheidungen deines vortrefflichen Propheten folgt, dem Sultan Aḥmad, Sohn des Sultans Muḥammad, Sohn des Sultans Bâyazîd, Sohn des Sultans Murâd, Sohn des Sultans Orkhân, Sohn des Sultans Othmân, und verleihe ihm gewaltigen Sieg und schenke ihm sichtbaren Erfolg (eig. Eroberung).

Auf diese Inschrift folgt ein Vers, dessen Buchstaben nach ihrem Zahlwert das Datum ergeben. Da Shaikh Ḥasan diesen Vers schlecht fand und als Autor einen des Arabischen nicht sehr kundigen Türken vermutet, verschmäht er, ihn zu zitieren. Das Datum der Inschrift ist nach seiner Mitteilung 1026 (1617); der Sultan ist Aḥmad I., Sohn Muḥammad III. Zwischen diesem und

[1] Vgl. Anm. 2.

[2] Nach Burton l. c. باب الرحمة genannt. Muḥammad Labîb zeigt in seinem Plan den Ort an, ohne den Namen des Tores einzuschreiben.

Sultan Bâyazîd, Sohn des Murâd, haben noch acht Sultane regiert. Wir müssen daher annehmen, daß entweder Shaikh Ḥasan eine Zeile ausgelassen oder der Verfasser der Inschrift sich mit dieser gekürzten Ahnenreihe begnügt hat.

Dieses sind die historischen Inschriften am Mausoleum. Im Innern sind noch kleine Inschriften auf den Einsatzstücken der Decken und Vorhänge mit der Shihâda (Einheitsbekenntnis) und den Namen der ersten Khalifen.

Inschrift IV.

Auf zwei Säulen des Rundgangs nahe dem Grabe[1] sind zwei Verse eingemeißelt, die ein Beduine beim Anblick des Grabes des Propheten gemacht haben soll: (Basîṭ).

يا خير من دفنت في القاع أعظمه
فطاب من طيبهنّ القاع والأكم
نفسي الفداء لقبر انت ساكنه
فيه العفاف وفيه الجود والكرم

O Bester, dessen Knochen in der Ebene begraben sind. Es duften die Ebenen und die Hügel von ihrem Duft. Meine Seele sei Lösegeld für ein Grab, dessen Bewohner so keusch, so gut und edel ist.

Inschrift V.

Vor der Mauer der Moschee, auf einem Stein auf der Erde, nah beim Bâb al-raḥma in der Westmauer, in etwa 4 Zeilen:

بنى هذا الحائط من باب الرحمة الى المنارة من اساسه الى أعلاه
مولانا السلطان الاعظم ملك الروم والعرب والعجم خليفة الله فى العالم
ملك البرّين والبحرين خادم الحرمين الشريفين الملك المظّفر سليمان شاه
خلّد الله ملكه وسلطانه فى سنة تسعماية واربع وسبعين

Es hat erbaut diese Mauer vom Bâb al-Raḥma bis zum Minaret, von ihrem Fundament bis oben, unser Herr der erhabene Sultan, der Fürst der Griechen[2], Araber und Perser, der Khalife Allâhs in der Welt, der Fürst der beiden Festländer und der beiden

---

[1]) Auf dem Plan konnte diese Inschrift nicht verzeichnet werden.

[2]) Siehe den Kommentar.

Meere, der Diener der beiden heiligen Tempel al-Malik al-Muzaffar Sulaimân Shâh, Allah lasse seine Herrschaft und seine Regierung dauern, im Jahre 974 (1566).

Sultan Sulaimân hat außer einem Teil der Mauer das nordöstliche Minaret gebaut, das noch heute seinen Namen trägt. Bis zu diesem Minaret habe der Sultan, so berichtet Shaikh Ḥasan, die Mauer fortgeführt: in dem Text der Inschrift, wie ihn Shaikh Ḥasan mitteilt, ist das Minaret nicht näher bezeichnet. Die Titel der Inschrift entsprechen dem Protokoll der Mamlukenzeit. Malik ist in dieser Periode mit „Fürst“ zu übersetzen. Es bezeichnet den Herrscher, den souveränen und den lehnspflichtigen, häufig (zur Zeit der Atabeken, der Ayyubiden und der Mamluken) auch die Prinzen von Geblüt. Unter „Rûm“ versteht man in älterer Zeit die Byzantiner, später die Kleinasiaten (aus dem seldjuqischen und osmanischen Reiche „Rûm“). Das zeigt die Anwendung bei Ibn Jyâs[1] der zwischen tscherkissischen und Rûmî-Mamluken unterscheidet. Als ersten Sultan aus Rûmi-Geschlecht nennt er Khushqadam, als zweiten Temirboghâ, beides ehemalige Sklaven aus dem Sultanat Rûm, als dritten den Eroberer Ägyptens Sultan Selim, der ebensowenig wie die vorgenannten Grieche war, sondern nur gebürtig aus Kleinasien. Hier soll es vielleicht Fürst der Griechen als Erbe der Byzantiner bedeuten. „Fürst der Perser“ nennt er sich wohl ebenfalls als Erbe der Sultane von Ägypten, die als „edelste Sultane des Islam“ auf die Oberherrschaft über sämtliche Muslime des Ostens Anspruch erhoben[2]. „Khalife Allahs in der Welt“ ist ein Titel, den Fürsten, die den abbassidischen Khalifen huldigten, nicht geführt haben. Erst nach der Aufhebung des Khalifats in Bagdad, wagten es mongolische Sultane, sowie Seldjuqensultane Kleinasiens sich diesen oder analoge mit Khalife zusammengesetzte Titel beizulegen.

[1]) Ibn Jyâs. II p. 70, 87. III 101.

[2]) Vgl. سلطان الاسلام im Register zu „Materiaux pour un Corpus Inscriptionum arabicarum“ in Mémoires publiés par les membres de la Mission arch. du Caire. Tome XIX von M. van Berchem. Wie Barthold in seiner Abhandlung „Kalif und Sultan“ übersetzt von Frau Dr. Eva Figulla-Ramberg, besprochen und mitgeteilt von C. H. Becker im Islam VI p. 350ff., erwähnt (auf p. 377), huldigte Mubâriz al-dîn Muḥammad, der Shâh von Persien, dem Khalifen im Jahre 755 (1354) und erkannte damit gewissermaßen die Vorherrschaft des Sultans von Ägypten an.

Barthold hat in dem zitierten Aufsatz nachgewiesen, daß der Sultan Selim sich nicht, wie später von Muradja D'Ohsson berichtet ist, vom letzten abbassidischen Chalifen al-Mutawakkil III die Khalifenwürde hat übertragen lassen. Vielmehr hat man, nachdem der letzte abbassidische Khalife gestorben war und seine Söhne als Privatleute in Cairo lebten, sich daran gewöhnt, im osmanischen Sultan als dem mächtigsten Herrscher des Islam, den Khalifen zu sehen. In diesem Sinne wird Sulaiman in unserer Inschrift ganz allgemein als „Khalife Allahs in der Welt" angesprochen. Doch finden wir hier weder den Titel Emir der Gläubigen, noch die dem Khalifen reservierten Prädikate al-ʿazîz und quds (Heiligkeit). Das eigentliche Protokoll einer Chalifeninschrift lautete ganz anders[1]. Das Datum der Inschrift 974 (1566) ist das Todesjahr des Sultans.

Inschrift VI.

Auf dem Miḥrâb des Propheten[2], östlich von der Grabmauer.

بسم الله الرحمن الرحيم و صلّى على محمّد امر بعمارة هذا المحراب
الشريف النبوى العبد الفقير المعترف بالتقصير ابو النصر قانأَتباى
خلّد الله ملكه بتاريخ سنة ثمان وثمانين وثمانماية من الهجرة النبويّة

Es befahl den Bau dieses heiligen Miḥrâb des Propheten . . . . . Qâit Bâî im Jahre 888. Vgl. Inschrift 2.

Inschrift VII.

Auf dem Miḥrâb, westlich vom Mimbar.

انشأ المحراب المبارك الملك المظفّر السلطان سليمان شاه بن السلطان

[1]) Vgl. ZDPV. 1903 B. XXVIII p. 181 die von mir herausgegebene Inschrift des Khalifen al-Mustandjid Yûsuf (859—884 = 1455—1479).

مما عمل برسم الباب العزيز العالى المولوى المالكى العالمى
العاملى الامامى الظامى القوامى السيّدى السندى الذخرى العضدى
الا (.sic) الاعزّى الافضلى الاوحدى الاكملى العبّاسى امير المستنجد سيّدنا
ومولانا امير المؤمنين ابى المحاسن يوسف عزّ قدسه

Hier finden wir das ofizielle Protokoll des Khalifen, vgl. Taʿrîf des Ibn ʿOmarî p. 3. Es ist merkwürdig, daß die Khalifen sich auf Münzen und Inschriften beinahe niemals „Khalif" nennen.

[2]) Dieser Miḥrâb bezeichnet den Ort, den Muhammad beim Gebet einnahm.

سليم خان بن السلطان بايزيد اعز الله انصاره بمحمد وآله تاريخ
شهر جمادى الاولى سنة ثمان (sic.) وتسعمية

Es hat errichtet, diesen gesegneten Mihrâb al-Malik al-Muzaffar Sultan Sulaiman Shâh, Sohn des Sultans Selim Khân, Sohn des Sultans Bâyazid Khân. Allah möge seine Siege gewaltig machen durch Muhammad und sein Geschlecht, im Monat Djumâdâ I im Jahre 908 (sic.) der Hidjra des Propheten.

Das Datum ist inkorrekt. Um diese Zeit regierte Sultan Sulaiman noch nicht. Es sind die Zehner versehentlich ausgelassen; da Sulaiman von 926—974 herrschte, können wir nicht wissen, auf welches Jahrzehnt dieser Periode sich die Inschrift bezieht.

Anhang.

Inschrift VIII.

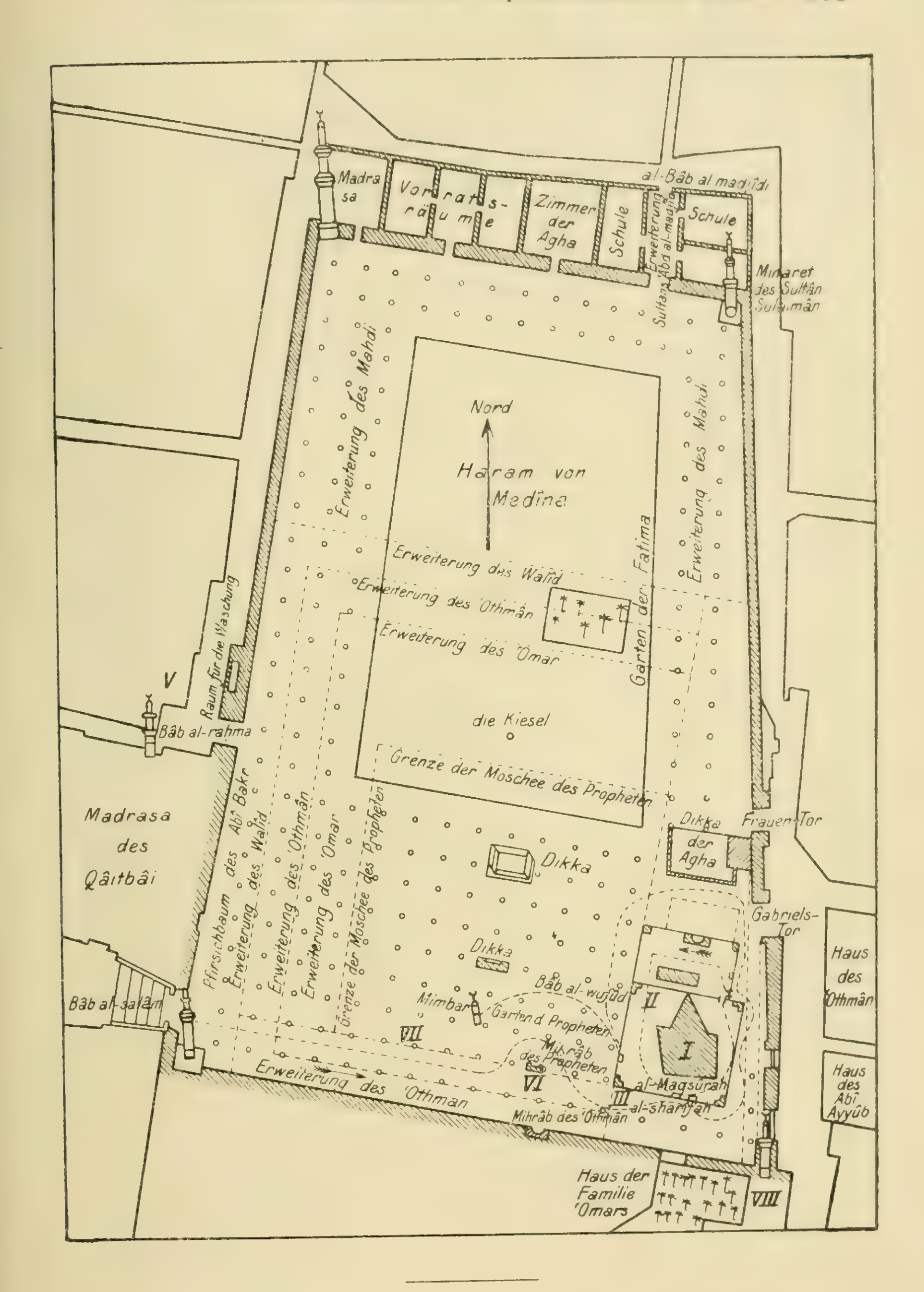
Auf der Mauer eines umzäunten Grundstücks südlich von der Moschee in der Nähe der Bibliothek des Shaikh al-Islâm, genannt „Dâr al-ʿishra“.

هذه دار الامام عبد الباسط اشتراها بعد موته المولى الاعلم الامجد
قاضى المدينة مصطفى بن محمد والحقها الى المسجد النبوى فى
عام اثنين وثمانين وتسعمائة

Dieses ist das Gehöft des Imams ʿAbd al-Bâsiṭ, der es kaufte nach dem Tode des hochgelehrten, hochberühmten Herrn, des Kâḍis von Medina Muṣṭafâ, Sohn des Muḥammad und er fügte es zu den Stiftungen der großen Moschee hinzu im Jahre 982 (1574).

Nach Bericht des Shaikhs Ḥasan handelt es sich um einen ummauerten Garten mit Baumpflanzung und einer Bewässerungsanlage, den der Shaikh ʿAbd al-Bâsiṭ im Jahre 982 erwarb. Zur Zeit Muḥammads soll es das Haus des ʿOmar ibn al-Khaṭṭâb gewesen sein; es gehört noch heute zu den Stiftungen der Moschee.

In den Mauern der Stadt sind keine älteren historischen Inschriften: auf dem Bâb al-Maṣrî befindet sich ein Koranvers; auf dem Bâb al-ʿAnbarîya, das nach dem regierenden Sultan jetzt al-Rishâdiya heißt, ist eine Inschrift ʿAbdu-l-Ḥamîds, des vorigen Sultans aus dem Jahre 1300 (1883).



Madra sa
Vorratsräume
Zimmer der Agha
Schule
Erweiterung Sultans 'Abd al-madjîd
Schule
al-Bâb al madjîdi
Minaret des Sultân Sulaimân
Nord
Haram von Medîna
Erweiterung des Mahdi
Erweiterung des Mahdi
Erweiterung des Walîd
Erweiterung des 'Othmân
Erweiterung des 'Omar
Garten der Fatima
die Kiesel
Grenze der Moschee des Propheten
Raum für die Waschung
V
Bâb al-rahma
Madrasa des Qâitbâi
Pfirsichbaum des Abî Bakr
Erweiterung des Walîd
Erweiterung des 'Othmân
Erweiterung des 'Omar
Grenze der Moschee des Propheten
Dikka
Dikka der Agha
Frauen-Tor
Dikka
Gabriels-Tor
Haus des 'Othmân
Bâb al-salâm
Mimbar
Garten d. Propheten
Bâb al-wufûd
II
I
VII
Mihrâb des Propheten
VI
Erweiterung des 'Othman
al-Maqsûrah al-sharîfah
III
Mihrâb des 'Othmân
Haus des Abî Ayyûb
Haus der Familie 'Omars
VIII

Zwei arabische Lieder aus Babylon.

Von

F. H. Weißbach.

Die beiden Lieder, die meines Wissens noch nicht veröffentlicht sind, habe ich während meines zweijährigen Aufenthaltes in Babylon gelegentlich von Arabern singen hören. Mein dortiger Lehrer Rašîd eč-Čâlī hat sie auf meinen Wunsch aufgeschrieben und mir diktiert und erklärt. Die Fixierung der Melodie des ersten Liedes ist mir nur unvollkommen geglückt, da ich nur einmal Gelegenheit hatte, es in choro zu hören, und der junge Mann, von dem ich es mir später vorsingen ließ, vielleicht aus Befangenheit nicht immer den rechten Ton traf. Doch wird meine Aufzeichnung noch eine gewisse Vorstellung von der wirklichen Singweise, die von taktmäßigem Händeklatschen begleitet wurde, geben können. Die zweite Melodie ist einfacher und leichter zu behalten; vielleicht ist sie europäischen Ursprungs. Gehört habe ich sie an den Wasserflüssen Babylons öfter; sie soll aber auch in Syrien und Ägypten heimisch sein. Was die Metra der beiden Lieder anlangt, so scheint es mir geraten, ein endgültiges Urteil darüber Berufeneren zu überlassen. Persönlich neige ich der Ansicht zu, daß die meisten neuarabischen Lieder nicht streng gefestigte, sondern — nach Sachaus treffendem Ausdruck — verwilderte Metra haben. Das metrische Schema des ersten Liedes scheint zu sein: — ◡ — — — ◡ — (—) (vgl. Stumme, Tripol.-tunis. Beduinenlieder S. 36 F 1), das des zweiten Liedes ◡ — ◡ — — ◡ — | — — ◡ — — — | — — ◡ — — ◡ — | — — ◡ — — — — (vgl. Socin, Diwan aus Zentralarabien III S. 66 § 35 d 3). Bei der Übersetzung und Deutung schließe ich mich eng den Erklärungen an, die mir seiner Zeit Rašîd gab. Im übrigen gilt von der Deutung solcher Gedichte das Sprichwort المعنى بقلب الشاعر; leider bleibt sie nur zu oft im Herzen des Dichters verborgen.

I.

1. ʿạnehạ ʿạn el-giṭạịạ
u ʿal-uúlif tạḥbi eḥbạịạ.
hādi šārạ mn_in-nebạịạ
ubi-ǧ-ǧụ́fur tísmaʿ naḥọ́tha.
ịúmmạ[1] ḫai̯ ʿôun eš-šibághạ![2]

2. ʿạnehạ ʿạn ed-diǵâǧạ,
ʿal-uúlif tígḍi el-ḥâǧạ.
šiẹb abûkum, ịā Ḫafâǧa,
fât li-l-kíllạ ušibághạ.

3. ʿạnehạ ʿạn il-ǧédı
u ʿal-múlif tạ́ḥbi ḥạ́bī.
hádi šârạ_mn_in-nébı,
tímši_z-ziẹnạ uaḥádhạ

4. ʿâ̤nehạ ʿâ̤n in-neǧûdī,
u ʿal-uúlif lánṣib eḥdūdī.
gûm, nāuúšnī efrûdī
uus-siẹf uit-túfgạ ufišághạ!

5. ʿâ̤nehạ ʿâ̤n il-ḥarâmī
ufạzzizạ́tnī min mạnâmī.
gûmū efízʿụ, ịā ʿamâmī,
lạ́ʿâz bi-l-ʿášrạ rubághạ.

6. šífteḥạ tíḍfir utôumī
uṭáịịerạt ʿáglī unôumī.
ịā gúmar, ịâbu_n-nuǧûmī,
lîeš mā tíḍuī uḥádhạ?

[1]) Variante dâdạ „Oheim“.

[2]) Dieser bei allen Strophen wiederkehrende Vers ist weiterhin weggelassen worden.

I.

1. Ihr Auge (ist) das Auge des Feldhuhns,
und zum Liebsten schleicht sie verstohlen.
Dies ist eine Strafe (,die ihr) von den Propheten (auferlegt ist),
und an der Strohmiete hörst du ihr rasches Atmen[1].
O Mutter, o Bruder, wer sie doch umarmen könnte!

2. Ihr Auge (ist) das Auge der Henne,
dem Liebsten gewährt sie den Wunsch.
Beim grauen Haar eures Ahnherrn, o Ḫafâǧa[2],
er ist in das Mückennetz hinein und hat sie in den Armen.

3. Ihr Auge (ist) das Auge des Böckchens,
und zum Liebsten schleicht sie verstohlen.
Das ist eine Strafe vom Propheten,
allein geht die Schöne dahin.

4. Ihr Auge (ist) das Auge der Gazelle von Neǧd,
und gegen die Liebste will ich meine Grenzen absperren.
Auf, lang mir meine Pistolen her
und das Schwert und die Flinte und die Patronen dazu!

5. Ihr Auge (ist) das Auge des Diebes
und hat mich von meinem Lager aufgeschreckt.
Auf, helft, meine Verwandten,
Ǧaʿâz[3] hat sie mit den 10 (Fingern) geschlagen.

6. Ich sah sie (ihr Haar) flechten und winken,
und sie bewirkte, daß mein Verstand und mein Schlaf [davonflogen.
O Mond, Vater der Sterne,
warum leuchtet sie nicht allein?

[1]) Zeichen der libido.
[2]) Stamm auf dem Westufer des Euphrat.
[3]) Der unglückliche Ehemann des Wonneweibchens.

7. *šịfītha̤ tịdfir ib-ḫạbuṭ,*
uiš-šaʿar ȧa̤nna̤ murâbuṭ,
bint eš-šạḥna̤_ubint ḍâbuṭ,
bint abū ʿạin iğ-ğuaii̯a̤.

8. *lâbsa̤ tôu̯b il-ḫalīh*
unâzeʿa̤ tôu̯b il-ḫalīh.
maḫda̤ ʿạgli udilīli;
ʿạbra̤ti mínhu_ll_ạsídha̤!

9. *lâbsa̤ tou̯b il-emka̤ška̤š,*
nâzeʿa̤ tôu̯b il-emka̤ška̤š.
Ğaʿâz bi-l-killa̤ ītika̤mka̤š,
īda̤u̯uir ez-zîe̯na: _mn ạḥáḏha̤?

10. *lâbṣa̤ tou̯b in-nuu̯áris*
u̯ul-ḥégil bi-s-sâg târis.
bîe̯n ḫámsa̤ ubîe̯n fâris
bi-l-ḥọsin máḥad laḥágha̤.

11. *ʿậneha̤ sûg es-Simâu̯a̤*
uḫạddeha̤ gánd_ib-ḥalâu̯a̤.
ḥa̤f, bîha̤ ha-r-riḫâu̯a̤!
imn_il-ʿáṣir ma̤ddạt ṭiríšha̤.

12. *ğáʿa̤da̤_b-sídda̤k, i̯a ḥâi̯i̯ṭ,*
uiš-šáʿar ȧa̤nna̤ maʿâi̯i̯ṭ.
Ğaʿâz bi-lḥîta̤ maḫâi̯i̯ṭ,
īḫa̤rmiš ez-zîe̯na̤ ʿala ḫádha̤.

13. *ʿậneha̤ ȧa̤-l-māṭelii̯a̤*
ṣáddạt uṯârạt ʿalêi̯a̤.
Ğaʿâz, ší-l-lak ʿal-ibnêi̯a̤?
rûḥ, ba̤s hálha̤ u̯aḥádha̤!

7. Ich sah sie (ihr Haar) in Lehmwasser flechten,
und das Haar war (so lang) wie Fußfesseln (der Rosse),
Tochter des Flurschützen[1] und Tochter eines Grundstückbesitzers[1],
Tochter des Mannes mit dem starken Auge[1].

8. Gekleidet (ist sie) in ein Hemd von Musselin,
und das Musselinkleid legt sie ab.
Sie raubt meinen Verstand und mein Herz;
wer wird meine Tränen abdämmen?

9. Gekleidet (ist sie) in ein gesticktes Hemd,
und das gestickte Hemd legt sie ab.
Ǧaʿâz im Mückennetz tastet herum,
er sucht die Schöne: wer hat sie entführt?

10. Gekleidet (ist sie) in ein Hemd von Nārsī-Seide,
und die Beinspange umschließt den Schenkel stramm.
Zwischen fünf (anderen Schönen) und einem Ritter
kommt niemand ihr an Schönheit gleich.

11. Ihr Auge (ist) der Markt von Simâu̲a,
und ihre Wange Zucker auf Sesampudding.
Schade, daß sie so leicht zugänglich ist!
Sobald es Abend wird, hat sie schon ihre Schlafdecke hingebreitet[2].

12. Sie sitzt an deiner Seite, o Mauer,
und das Haar ist wie ausgefranste Seide.
Ǧaʿâz hat Packnadeln in seinem Barte,
er kratzt die Schöne in ihre Wange.

13. Ihr Auge (ist) wie das Martini-Gewehr,
sie wandte sich nach mir um und knallte los.
Ǧaʿâz, was hast du gegen das Mädchen?
Geh, laß sie nur allein!

---

[1]) Nicht wörtlich zu nehmen. Der Flurschütz, der Grundstückbesitzer und der Mann, der seine Augen frei und kühn erheben kann, sind Typen angesehener Leute.

[2]) Vgl. Spr. 7, 16.

14. *lábsa tóub il-eftûhe,*
uub-hal-máši ʿaddábtı rûhe.
Ǧáʿaz ʿaz-ziena uiôhe;
tímši il-hálna f-faríyha.

15. *dhóga ilı nóum il-efrûdī*
uʿal-uûlif lánsib ehdûdī
maćtûl min šágra l-ehdûdī.
uáǧba z-ziena terídha.

16. *ǧâʿoda fôug is-serîrī*
ithaiíit ib-tâga harîrı.
âh min márt el-mudîrī
dâgga d-dálla b-muríčha!

17. *šíftehą b-sûg il-Emsaiiab,*
uil-gálub mínha tešáiiab.
Ǧáʿâz min ʿódna ıtehâiiab.
iílhag ez-ziena uirídha.

18. *lábsa gôuz il-hamiči,*
ulâʾiǧa ʿala-l-had teriči.
il-ṙâr uúlfī mâ ahâčī.
uáǧba z-ziena thóbha.

19. *hiddarat ʿal-moieléia,*
uil-ʿaṣâba māieléia.
ia ʿamâmī, ihdûha lîia
dič ha-t-tímši uohádha!

20. *šíftehą b-sûg ed-Daṙâra,*
uuz-zílif nātírta kâra.
âh min zîn el-Umâra!
uaʿod il-hálna uirídha.

14. Gekleidet (ist sie) in ein weites Hemd,
und mit diesem Gehen hast du meinen Geist gequält.
Ǧaʿâz jagt die Schöne hinaus,
die Süße geht mit (bloßem) Scheitel dahin.

15. Ich muß nun (wieder) allein schlafen
und gegen die Liebste die Grenzen absperren,
tot wegen der Rosenwangigen.
Es ist (deine) Pflicht, die Schöne zurückzubringen.

16. Sitzend auf dem Bettstollen
näht sie an einer Lage Seide.
O über die Frau Direktor[1],
die die Kaffeekanne auf der Hüfte tätowiert hat.

17. Ich sah sie auf dem Markt von Museịịb,
und das Herz empfand ihretwegen Qual.
Ǧaʿâz hat vor uns Angst,
läuft der Schönen nach und bringt sie zurück.

18. Gekleidet (ist sie) in ein Paar Mäntel,
und schön passen zu der Wange die Ohrringe.
Mit einer andern als meiner Liebsten rede ich nicht.
Es ist Pflicht, die Schöne zu lieben.

19. Sie ist zum Wasser hinabgestiegen,
und die Kopfbinde (sitzt ihr) schief.
O meine Verwandten, freit sie mir,
jene, die allein dahinschreitet!

20. Ich sah sie auf dem Markt von Daṙâra,
und die Locken ausgebreitet (wie) Reisigbündel.
O über die Schönheit der (Frauen der) Umâra!
Er bestellt sich die Süße und bringt sie zurück.

---

[1]) Nicht wörtlich zu nehmen. Der Sänger stellt die Geliebte einer Frau gleich, die sich vermöge der Stellung ihres Mannes allgemeinen Ansehens erfreut.

II.

1. *ar-rózana̤‿r-rózana̤ kill el-fáraḥ biha̤*
u̯uš‘ámla̤t ir-rózana̤ gímti usa̤ddḙtîha̤?

2. *lariḥ l-ibn‿is-sa̤bit uógra‿b-gor’âna̤*
ua’a̤gib ša̤ddla̤t uórid u̯ozrá‘ ib-bistâna̤.
aliffehá bi-l-ḥo̤dlin u̯utṣêḥ: e ba̤rdâna̤!
immiḙn i̯a̤ič il-ba̤rid, ‘a̤nī i̯a̤‿l-ibnêi̯a̤?

3. *iṣ‘ádit fôu̯g eṣ-ṣóṭaḥ u̯ulgîḙt la̤mma̤thum*
kílhum ‘amâ’im ḫúḍur, i̯ā máḥlā ga‘ădáthum!
i̯ímta̤ i̯eṣîr il-‘áṣi̯r tā‿ṣîr ča̤nna̤thum
uílbis ehdûm il-‘a̤ris u̯a̤dígg eč-čōbîi̯a̤?

4. *i̯ā rímt‿il-ḥáddara̤t tírsil ib-riǵliḙha̤,*
ča̤nha̤‿tlá‘a̤t náḫal u̯il-mói̯ ḥanaliḙha̤.
i̯a rábbī. nésma̤t hau̯a̤ ilṭa̤i̯i̯ir mubarîha̤,
u̯ašûf dágg eṣ-ṣádi̯r čítba̤t ma̤lālîi̯a̤!

5. *i̯ā rîmt‿il-ḥáddara̤t tírsil síma̤č binnī*
umḥázzima̤ bi-l-kúmar mā tisteḥḗ mínnī.
dízzū l-abûha̤ ha-t-ta̤ra̤s bū šîḙba̤t il-ǧínnī:
ḥóbla̤t u̯ǵába̤t uálad, unúṣṣ il-uálad mínnī.

6. *ṣa̤‘ádit fôu̯g eṣ-ṣúṭaḥ u̯ulgîḙt ‘armûṭa̤*
u̯algîḙt ‘ábda̤ u‘ábid b-eḫbâl marbûṭa̤.
rábbi‿nsiḙma̤t hau̯a̤, u̯uṭṭái̯i̯ir el-fûṭa̤,
u̯ašûf dágg il-ḥénič kítba̤t ma̤lālîi̯a̤!

7. *i̯a rímt‿il-ḥáddara̤t tíšbeh il-bínt el-ḫâl,*
u̯uzlîḙf ḥúbbī ‘alā sûg il-ŕázil ḍâl;
mutiḙn náya̤ ‘ófur šála̤n mína̤ uḍál.
u̯ubŕâl šâh il-‘Áǧa̤m šâla̤n tuu̯ālîi̯a̤.

II.

1. Am Fenster, im Fenster ist eitel Freude,
und was hat das Fenster getan, daß du aufgestanden bist
und es zugemacht hast?

2. Ich will zum Sohne des Sabbats[1] gehen und in seinem Gorʾân lesen
und einen Strauß Blumen bringen und in seinem Garten pflanzen.
Ich schließe sie in die Arme, und sie ruft: Hu wie kalt!
Woher ist dir die Kälte gekommen, mein Augapfel, mein Mädchen?

3. Ich bin auf das Dach gestiegen und habe ihre Gesellschaft gefunden,
alle (mit) grünen Turbanen, wie schön ist ihr Benehmen!
Wann wird es Abend, daß ich ihre Schwiegertochter werde,
Hochzeitskleider anlege und das Tamburin[2] schlage?

4. O Gazelle, die hinabgestiegen ist, ihre Füße zu baden,
sie ist wie ein Dattelknöspchen, und das Wasser neben ihr.
O Herr, ein Lüftchen lasse ihre Schleier fliegen,
daß ich die Tätowierung der Brust sehe, die Schrift von Gelehrten!

5. O Gazelle, die hinabgestiegen ist, um binnī-Fische zu waschen,
und gegürtet mit dem seidenen Gürtel schämt sie sich nicht vor mir.
Sendet zu ihrem Vater, diesem Kuppler mit dem Dämonenbart:
sie wurde guter Hoffnung und brachte ein Kind (zur Welt),
und die Hälfte des Kindes ist von mir.

6. Ich stieg auf das Dach hinauf und fand eine Birne
und fand eine Sklavin und einen Sklaven, mit Stricken gefesselt.
O Herr, ein leises Lüftchen, damit es den Schleier wehen läßt,
und ich die Tätowierung des Kinnes sehe, die Schrift von Gelehrten!

7. O Gazelle, die hinabgestiegen ist, du gleichst der Tochter
des Onkels,
und die Löckchen meiner Geliebten beschatten den (ganzen)
Garnmarkt;
200 tüchtige Kamele trugen von ihnen, und es blieb noch übrig,
und die Maultiere des Schahs von Persien trugen den Rest fort.

---

[1]) Sohn des Sabbats = Jude; sein Gorʾân = Tōrāh.

[2]) Nach Rašîd vielmehr Tanz und Flötenspiel.

8. *laruḥ l-ibn_is-sâbit našiqq ana tôubu*
uaṣ̌ih: iahl_il-balad, raryân maḥbûbu!
iḥram ʿaléia_l-ʿaris udaqqat ec-côubu
uiḥram ʿaléia_Bradad hana uqahania.

9. *la tiṣʿadin es-soṭaḥ riğlie enhannaia!*
la tiḫisfin es-soṭaḥ, urid-la_bnaia!
lábni ʿála sirratie qîšla uunsannaia
uábni qubba ukíšik l-umm il-maqadiia

10. *ia raut_el-haddarat min foug il-qbaih*
uil-ʿain souda_èḥála min qárr el-imiih.
marid mínnie šúrul, bass íqʿodi iqbaih!
b-idi laqub il-háṭeb mirkud ʿal-unmaiia.

11. *larúḥ li-ris el-qisir uašri lqha kil ši*
uašri lqha_tboiḫat ʿÁqqm uabqaridq ib-taḥši.
fallâḥ iq_bn_il-hárq, la tízraʿa_d-díbši
unzraʿ sifárqal ʿÁqqm l-uffâd al-ibnéiia!

8. Ich will zum Sohne des Sabbats gehen und mein Hemd zerreißen
und rufen: O Leute der Stadt, mein Schatz ertrinkt!
Versagt wird mir die Hochzeit sein und das Schlagen des Tamburins
und versagt ist mir Baǧdâd, es selbst und seine Cafés.

9. Steig nicht auf das Dach mit deinem rotgefärbten Fuße!
Zertritt nicht das Dach, sonst bedarf es der Ausbesserung!
Ich werde auf deinem Nabel[1] eine Kaserne und eine Ufermauer bauen
und baue ein Zimmer und einen Erker für die Frau mit der Meǧîdî-Frisur.

10. O Gazelle, die vom Gebirge herabgestiegen ist,
und das Auge ist schwarz geschminkt von den Strichen der Griffel.
Ich verlange von dir keine Arbeit, nur setz dich mir gegenüber!
Mit meiner Hand will ich Holz holen und zum Wässerchen laufen.

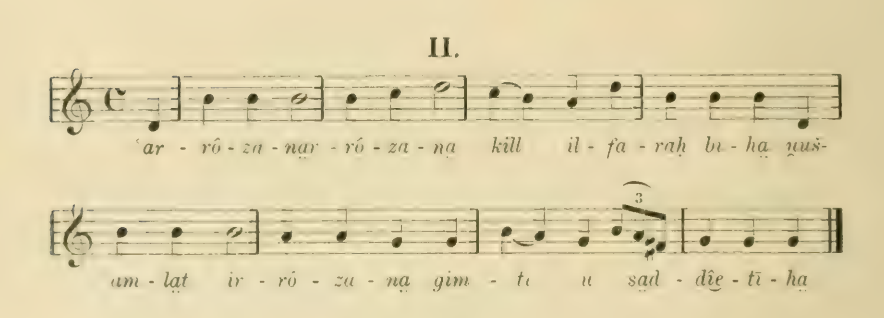
11. Ich will an den Brückenkopf gehen und für sie alles einkaufen
und ihr ein kleines Gericht persischen (Reises) kaufen und in einer Holzschüssel abkühlen.
Bauer, Sohn des Unrats, steck nicht grüne Melonen,
steck lieber persische Quitten für das Herz des Mädchens!

[1]) Der gleiche seltsame Bauplatz bei Meißner Mitt. des Seminars f. orient. Sprachen Jg. 5 Abt. II S. 116, 3.

I.


3
4
ʿạ - ne - ha ʿan el - gi - ṭâ - ḭa u̓al - ṉu - lif ṭāḥ - bi ḥe-
bi - ḭa hâ - ḏi ša - rạ mnin - ne - bâ - ḭạ ubiğ - ğụ - fur
tis - ma na - ḥoṭ - ha ḭum - ma ḥaḭ ôun eš - ši - bag - hạ

II.


ʿar - rô - za - nạr - ró - za - nạ kill il - fa - raḥ bı - hạ ṉuš-
3
am - lạt ir - ró - za - nạ gim - tı u sạd - dîe̱ - tī - hạ

Eine äthiopische Darstellung der Abgar-Legende.

Von

August Haffner.

Die Abgar-Legende mit ihrer Erzählung von dem Christusbriefe und dem Christusbilde hat eine reiche Literatur gefunden. Das umfassende Werk von Dobschütz[1] hat in großzügiger Weise die in den verschiedensten Sprachen bekannt gewordenen Darstellungen zu einem einheitlichen Gebilde verbunden. Soweit ich sehe, sind bislang einzig die äthiopischen Überlieferungen nirgendwo berücksichtigt worden. Ein Grund für dieses Fehlen ist wohl dadurch gegeben, daß das vorhandene Material, durchwegs in Sammelhandschriften, ziemlich zerstreut ist.

Ich habe im ganzen fünf äthiopische Handschriften gefunden, welche die Abgar-Legende enthalten. Von diesen sind vier einander sehr nahestehend, wenn auch durch zum Teil stark abweichende Lesarten voneinander geschieden; ihr Text entfernt sich ziemlich weit von den bisher bekannten Darstellungen der Abgar-Legende in den anderen semitischen Sprachen.

Die fünfte Handschrift, Collection Antoine d'Abbadie Nr. 214 (Catalogue p. 211), ein Sammelwerk der Pariser Bibliothek, bringt als sechste Abhandlung einen Text der Abgar-Legende, welcher zwar gegenüber dem in den anderen semitischen Sprachen eine Erweiterung bietet, aber dem bekannten Texte in der Überlieferung durch die Doctrina Addai[2] bzw. durch Eusebius[3] ziemlich nahekommt:

[1]) Ernst von Dobschütz, Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende; in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur". Neue Folge, dritter Band (XVIII) 1899.

[2]) Cureton, Ancient syriac documents, 1864. Phillips, The doctrine of Addai the Apostle, 1876.

[3]) Dobschütz a. a. O. 54**ff.

Abgar, König von Edessa, schickt Jesus nach Jerusalem ein Schreiben, in welchem er auf Grund der zu seiner Kenntnis gelangten Wundertaten Jesu seinen Glauben an ihn bekennt; er bittet zugleich, ihn von seiner Krankheit zu heilen, und bietet ihm seine Stadt als Zufluchtsort vor den Verfolgungen der Juden an. Jesus lehnt in seinem Antwortschreiben zwar das Anerbieten mit dem Hinweise auf seine Erlösersendung ab, verspricht aber, nach deren Erfüllung ihm einen seiner Jünger zu schicken, der ihn gesund machen wird. Bei der Rückkehr erscheint dem Boten, Ananias, vor dem Eintritte in die Stadt ein Engel. Nach dem Berichte über seine Erlebnisse wird Ananias nochmals zu Jesus gesandt, um dessen Bild für Abgar zu malen. Es ist ihm trotz allen Mühen unmöglich; die Züge Jesu festzuhalten. Christus erbarmt sich seiner Verzweiflung, legt auf das Gesicht ein Tuch, welches dann sein genaues Antlitz zeigt, und übergibt es dem Ananias für seinen Herrn. In „Masog“ entfällt dem Boten das Tuch und es tropft Blut davon auf einen Stein, auf welchem das Bild „bis auf den heutigen Tag“ sichtbar erscheint. Das Tuch mit dem Christusbilde übergibt Ananias dem Abgar; dieser hinterlegt es in einer zu dessen Ehre erbauten Kirche und ordnet eine jährliche Gedächnisfeier an. — Nach der Himmelfahrt sendet Jesus zu Abgar seinen Jünger Judas Thaddäus, welcher den König und andere Kranke durch Wunderkraft heilt und in der Stadt das Evangelium verkündet. — Die erwähnte Erscheinung des Engels veranlaßt die Erbauung einer zweiten Kirche — an der Erscheinungsstelle — durch Abgar und die Benennung der Stadt mit „Edessa“. Mit dem Tode Abgars schließt die Legende.

Da die ersterwähnte Gruppe noch mancherlei Rätsel zu lösen übrig läßt, will ich vorderhand wenigstens den Text dieser alleinstehenden Handschrift d'Abbadie geben, um einmal festzustellen, daß trotz der umfangreichen Abgar-Literatur sich noch unbekannt gebliebenes Material findet. Zugleich auf die Beziehungen der äthiopischen Form der Abgar-Legende zu den bisher bekannt gewordenen Darstellungen in anderen Sprachen näher einzugehen, scheint mir hier nicht der Ort und vor allem noch nicht die Zeit zu sein; um einer derartigen Betrachtung näher treten zu können, müssen zuvor die übrigen äthiopischen Abgar-Texte zur Veröffentlichung heranreifen.

81a Z. 2) መጽሐፈ ፡ መልእክት ፡ ዘአብጋርዮስ[1] ፡ ንጉሥ ፡ ሐኪም ፡ ዘን
ግሥ ፡ በብሔር ፡ አደስያ ፡ መስጴጦምያ ፡ ፈነወ ፡ ውስተ ፡ ኢያሩሳ
81b ሌም ፡ ኀበ ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ምሕለ ፡ ወኀሊሁ ፡ ዘስሙ ፡ ሐናን
ያ ፡ ወይቤ ፡

እግዚእ ፡ ኢያሱስ ፡ መድኅን ፡ ወኄር ፡ ዘአስተርአየከ ፡ ውስተ ፡
ኢየሩሳሌም ፡ ምስለ ፡ ዐቢይ ፡ እስመ ፡ ናሁ ፡ ሰማዕሱ ፡ ዜና ፡ በሓን
ቲአከ ፡ ዘከመ ፡ ታሐዩ ፡ ድውያነ ፡ በቅጽበት ፡ ፍጹመ ፡ ዘእንበለ ፡
ሥራይ ፡ ወዕፅ[2] ፡ ወዕውራነ ፡ ትሬሲ ፡ ከመ ፡ ይርአዩ ፡ ወሐንካሳነ ፡
ታሐውር ፡ ወእለ ፡ ቦሙ ፡ ለምጽ[3] ፡ ታነጽሕ ፡ ወርኩሳነ ፡ አጋንን
ተ ፡ ተሰድድ ፡ ወታወጽእ ። ወእለሂ ፡ መዋዕለ ፡ ነዋኀ ፡ ወእለሂ ፡ ደ
ወዩ ፡ ታሐዩ ፡ ፍጡነ ፡ ወመፃጉዓነ ፡ ትፌውስ ፡ ወምውታነ ፡ ታን
ሥእ ። ወዘንተ ፡ ኵሎ ፡ ሰሚዕየ ፡ ዘበእንቲአከ ፡ ኀለይኩ ፡ ወእቤ ፡
እም፪ ፡ ፩ውእቱ ፡ እምኔሆሙ ፡ ይከውን ፡ እመ ፡ አኮ ፡ እግዚአብሔ
ር ፡ ውእቱ ፡ ዘወረደ ፡ እምሰማይ ፡ ዘዘንተ ፡ ይገብር ፡ ወእመ ፡ አኮ ፡ ወ
ልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ዘመጠንዝ ፡ ኀይለ ፡ ይገብር ። ወይ
እዜኒ ፡ በእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ጸሐፍኩ ፡ አነ ፡ ወፈነውኩ ፡ ኀቤከ ፡ እን
ዘ ፡ አስተበቍዐከ ፡ ከመ ፡ ትምጻእ ፡ ኀቤየ ፡ ወደዌየ ፡ ትፈውስኒ ።
ወሰማዕኩ ፡ ዓዲ ፡ ዜናሆሙ ፡ ለአይሁድ ፡ ከመ ፡ ያንጐረጕሩ ፡ ላዕሌ
82a ከ ፡ ህየንተ ፡ ይወድሱከ ፡ ወይፈቅዱ ፡ ይቅትሉከ ። ወናሁ ፡ እብለ
ከ ፡ ብየ ፡ ሀገር[4] ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ አዳም ፡ ወሠናይት ፡ ዘተአክል ፡
ለክልኤነ ።

ወሶበ ፡ ርእያ ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ለመጽሐፈ ፡ አብጋርዮስ[5] ፡ ተ
ፈሥሐ ፡ ጥቀ ፡ ወጸሐፈ ፡ ተሰጥዎተ ፡ ዝንቱ[6] ፡ ከመ ፡ ይፈኑ ፡ ምስ
ለ ፡ ሐናንያ ፡ ወኀሊሁ ፡ ለአብጋርዮስ ፡ ሐኪም ፡ መኰንን ። ወይቤ ፡
ብፁዕ ፡ አንተ ፡ ዘአመንከ ፡ ብየ ፡ እንዘ ፡ ኢትሬእየኒ ፡ እስመ ፡ ከማ
ሁ ፡ ጽሑፍ ፡ በእንቲአሁ ፡ ዘይብል ፡ ብፁዓንሰ ፡ እንዘ ፡ ኢይሬእዩኒ ፡
የአምኑኒ ። ወበእንተሰ ፡ ዘጸሐፍከ ፡ ሊተ ፡ ከመ ፡ እምጻእ ፡ ኀቤከ ፡
ይእዜሰ ፡ ይኄይስ ፡ እቅድም ፡ ወእፈጽም ፡ ግብረ ፡ ዘበእንቲአሁ ፡ [ተ]
ፈነውኩ ፡ ወእምድኅረ ፡ ፈጸምኩ ፡ አዐርግ ፡ ኀበ ፡ ዘፈነወኒ ፡ ወአሜ
ሃ ፡ እፌኑ ፡ ለከ ፡ ፩ እምአርዳእየ[7] ፡ ዘይፌውሰከ ፡ ወይሁበከ ፡ ሕይ
ወተ ፡ ዘለዓለም ። [. . . . .
. . . .][8]
ወእልቦ ፡ ዘይክል ፡ ፀር ፡ በዊአታ ፡ ወኢበምንትኒ ።

ወነሥአ ፡ መጽሐፈ ፡ ላእክ ፡ ሐናንያ ፡ ከመ ፡ ይስድ ፡ [ለ]አብጋ
ርዮስ ፡ ሐኪም ፡ መኰንን ፡ ወከመ ፡ ይብጻሕ ፡ ሀገሮ ፡ አንግሀ ፡ ገይ
ሠ ፡ ጥቀ ። ወእንዘ ፡ የሐውር ፡ ተበትከ ፡ አሣእኒሁ ፡ በፍኖት ፡ ወር
82b እየ ፡ ሶቤሃ ፡ ብእሴ ፡ ዘየሐውር ፡ በቅድሜሁ ፡ ወተራከበ ፡ ወበጽሑ ፡
፪ሆሙ ፡ ውስተ ፡ አንቀጸ ፡ ሀገር ፡ ወረከቡ ፡ ዕፀወ[9] ፡ ኖኀተ ፡ ቅጽ
ር ፡ ወነበሩ ፡ እስከ ፡ ያርኀዉ ፡ ሎሙ ። ሐናንያ ፡ አኀዘ ፡ ያሠኒ ፡ አ
ሣእኖ ፡ ወይቤሎ ፡ ገብኡ ፡ ዘምስሌሁ ፡ ሀሎ ፡ አሠነይኩኑ ፡ አሣእኒከ ።

ወይቤሎ ፡ ሐናንያ ፡ እወ ፡ እሡነይኩ ። ወይቤሎ ፡ ካዕበ ፡ ሐናንያ ፡ አሰ
ርከኑ ፡ አማእኒከ ፡ ወይቤሎ ፡ እወ ፡ አሰርኩ ። ወይቤሎ ሥልሰ ፡ ሐ
ናንያ ፡ አሰርከኑ ፡ አማእኒከ ፡ ወይቤሎ ፡ እወ ፡ አሰርኩ ። ወሶቤሃ ፡
ጠፍአ ፡ በቅድሜሁ ፡ ወተረፈ ፡ ባሕቲቱ ፡ ሐናንያ ፡ ወጸቢሖ ፡ ብሔ
ር ፡ በአ ፡ ሀገረ ፡ ወመጠዎ ፡ መጽሐፈ ፡ ለአብጋርዮስ ፡ ሐኪም ፡ መ
ኰንን ፡ ወዜነዎ ፡ ዘከመ ፡ ርእየ ፡ በፍኖት ፡ ወዘከመ ፡ ኮነ ፡ ነገር [10] ፡
ማእከሌሁ ፡ ወማእከለ ፡ ዘተሰወሮ ፡ ወዘከመ ፡ ይቤሎ ፡ እግዚእ ፡ ኢ
የሱስ ፡ እምድኅረ ፡ ዐረገ ፡ እፌኑ ፡ ፩ እምአርዳእየ ፡ ዘይፌውሰከ ፡
እምደዌከ ።

ወካዕበ ፡ ፈነወ ፡ አብጋርዮስ ፡ ሐኪም ፡ ወዓሊሁ ፡ ኀበ ፡ እግዚ
እ ፡ ኢየሱስ ፡ ወአዘዞ ፡ ከመ ፡ ይርአዮ ፡ ለእግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ወይ
ሥዐል ፡ ሎቱ ፡ ራእዮ ፡ ወአምሳሊሁ ፡ ያምጽእ ፡ ኀቤሁ ፡ ሥዒሎ ።
ወሖረ ፡ ወዓሊ ፡ ከመ ፡ ይግበር ፡ ዘአዘዞ ፡ እግዚኡ ፡ ወበጽሐ ፡ ኀበ ፡
እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ወሠዐለ ፡ አምሳሊሁ ፡ በከመ ፡ ርእዮ ፡ ጥዩቀ ።
ወ በሳኒታ ፡ ተወለጠ ፡ ራእዩ ፡ ለእግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ እምዘ ፡ ሠዐለ ፡
ዝኩ ፡ ወዓሊ ። ወደገመ ፡ ዓዲ ፡ ሠዐለ ፡ ዘከመ ፡ ርእየ ። ወሣልሰ ፡ ደ
ገመ ፡ ተወለጠ ፡ ራእዩ ፡ ለእግዚእ ፡ ኢየሱስ ። ወኀዲ ፡ ጸሀቀ ፡ አኀ
ዘ ፡ ለውእቱ ፡ ወዓሊ ፡ እስመ ፡ ለለዕለት ፡ ይትዌለጥ ፡ ራእዩ ፡ ለኢየ
ሱስ ። ወእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘውእቱ ፡ ማእምረ ፡ ኀቡ
አት ፡ አእመረ ፡ ዐቢየ ፡ ጻሀቆ ፡ ለውእቱ ፡ ወዓሊ ፡ ወጸውዖ ፡ ለው
እቱ ፡ ወዓሊ ፡ ወይቤሎ ፡ አብእሲ ፡ ዘመጠነዝ ፡ ምንት ፡ ያጽህቀከ ።
ወሶቤሃ ፡ ሰገደ ፡ ሎቱ ፡ ዝኩ ፡ ወዓሊ ፡ እንዘ ፡ ይፈርህ ፡ ወይርዕድ ፡
ወይቤሎ ፡ አብጋርዮስ ፡ ንጉሥ ፡ ዘብሔር ፡ አዴሳይ ፡ ፈነወኒ ፡ ከ
መ ፡ እሥዐል ፡ ሎቱ ፡ አርአያከ ፡ ወለለዕለቱ ፡ ይትዌለጠኒ ፡ ራእይከ ፡
ወስእንኩ ፡ እግበር ። ወርእዮ ፡ እግዚእ ፡ ኢየሱስ ፡ ሃይማኖቶ ፡ ለአ
ብጋርዮስ ፡ ንጉሥ ፡ ሐኪም ፡ ነሥአ ፡ ልብሶ ፡ አንበረ ፡ ዲበ ፡ ገጹ ፡
ወወፅአ ፡ ሥዕሉ ፡ ዲበ ፡ ይእቲ ፡ ልብስ ፡ በአምሳሊሁ ፡ ወመጠዎ ፡
ለወዓሌ ፡ አብጋርዮስ ፡ ወይቤሎ ፡ ሑር ፡ ስድ ፡ ኀበ ፡ እግዚእከ ፡ ወ
በሎ ፡ በከመ ፡ ሃይማኖትከ ፡ ለይኩንከ [11] ።

ወነሥአ ፡ ወዓሊ ፡ ውእተ ፡ ልብሰ ፡ እንተ ፡ ቦቱ ፡ ሥዕል ፡ ወገ
ብአ ፡ ወበጽሐ ፡ ብሔረ ፡ ማሶግ ፡ ወወድቀት ፡ ይእቲ ፡ ልብስ ፡ እም
ላዕሌሁ ፡ ወነጠበ [12] ፡ ደም ፡ ላዕለ ፡ ኰኵሕ ፡ ወወፅአ ፡ ሥዕል ፡ ላዕ
83b ለ ፡ ይእቲ ፡ ኰኵሕ ፡ እስከ ፡ ዮም ። ወአብጽ|ሐ ፡ ውእቱ ፡ ወዓሊ ፡ ለ
ይእቲ ፡ ሥዕል ፡ ኀበ ፡ አብጋርዮስ ፡ ሐኪም ። ወሶበ ፡ ርእያ ፡ ተፈሥ
ሐ ፡ ዐቢየ ፡ ፍሥሐ ፡ ከመ ፡ ዘርእዮ ፡ ለኢየሱስ ፡ ገጸ ፡ በገጽ ፡ ኮኖ ፡
ወአንበራ ፡ ድኅረ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘለርእሱ ፡ አሕነጸ ።
ወዓዲ ፡ አሕነጸ ፡ ቤተ ፡ ሐዋርያት ፡ ወአዘዘ ፡ ይትገበር ፡ ለለዓመት ፡
ተዝካራ ፡ ለይእቲ ፡ ልብስ ፡ በዘበጽሐቶ ፡ ሥዕሉ ፡ ለክርስቶስ ፡ እስ
ከ ፡ ዮም ።

ወእምድኅረ ፡ ዐርገ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ውስተ ፡

ሰማይ ፡ ፈነወ ፡ ሎቱ ፡ ፩ እምነ ፡ አርዳኢሁ ፡ ዘስሙ ፡ ይሁዳ ፡ ዘው
እቱ ፡ ታዴዎስ ፡ ፩ እም ፲ ወ ፪ ሐዋርያት ፡፡

ወበጺሖ ፡ ሀገረ ፡ ኀደረ ፡ ቤቶ ፡ ለጦብያ[13] ፡ ወልደ ፡ ጦቢ ፡፡ ወ
ሶቤሃ ፡ ኀለየ ፡ አብጋርዮስ ፡ ወይቤ ፡ ዝንቱ ፡ እንጋ ፡ ውእቱ ፡ ዘይቤለኒ ፡
ኢየሱስ ፡ እፌኑ ፡ ለከ ፡ ዘይፌውሰከ ፡ እምኵሉ ፡ ደዌከ ፡ ወፈቀደ ፡
አብጋርዮስ ፡ ይሕትትዎ ፡ ለሐዋርያ ፡ በኀቡእ ፡ ወይቤልዎ ፡ እሮ ፡
መጻእከ ፡ ዝየ ፡፡ ወሶበ ፡ ተስእልዎ ፡ እለ ፡ ተፈነዉ ፡ ይቤሎሙ ፡ እግ
ዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ፈነወኒ ፡ ኀበ ፡ አብጋርየስ ፡፡ ወሶቤሃ ፡
አኀዘ ፡ ታዴዎስ ፡ በኀይለ ፡ እግዚአብሔር ፡ እንዘ ፡ ይፌውስ ፡ ኵ
ሎ ፡ ድውያነ ፡ ወኵሎ ፡ ሕሙማነ ፡፡ ወአኀዙ ፡ ኵሎሙ ፡ እንዘ ፡
ያነክሩ ፡ ሰሚዖሙ ፡ ዘንተ ፡ ወነገርዎ ፡ ለአብጋርዮስ ፡ እለ ፡ ለአከ
84a ሙ ፡ በኀ|ቡእ ፡ ዘከመ ፡ ሐተትዎ ፡ ወዘከመ ፡ ይቤሎሙ ፡፡ ወሶቤሃ ፡
ለአከ ፡ ክሡተ ፡ አብጋርዮስ ፡ ኀበ ፡ ጦብያስ[14] ፡ ዘኀደረ ፡ ቤቶ ፡ ሐ
ዋርያ ፡ ከመ ፡ ይጸውዕዎ ፡፡ ወሶበ ፡ መጽአ ፡ ይቤሎ ፡ አብጋርዮስ ፡ ለ
ጦብያስ ፡ ናሁ ፡ ሰማዕኩ ፡ ከመ ፡ ብእሲ ፡ ከሃሌ ፡ መጻሕፍት ፡ ኀደረ ፡
ውስተ ፡ ቤትከ ፡ ወአምጽኦ ፡ ሊተ ፡ ፍጡነ ፡ እስመ ፡ ተስፋ ፡ ሠና
ይ[15] ፡ ብየ ፡ ኀቤሁ ፡፡ ወሖረ ፡ ጦብያ[16] ፡ ኀበ ፡ ታዴዎስ ፡ ወይቤሎ ፡
እግዚእየ ፡ አብጋሮስ ፡ መኰንን ፡ ጸውዐኒ ፡ ወይቤለኒ ፡ ከመ ፡ እሰድ
ከ ፡ ኀቤሁ ፡ ወትፈውሶ ፡ እምደዌሁ ፡ ወይቤሎ ፡ ታዴዎስ ፡ ለጦብያ
ስ ፡ ኦሆ ፡ እመጽእ ፡ እስመ ፡ በእንቲአሁ ፡ ተፈነውኩ ፡፡ ወጌሠ ፡ በሳ
ኒታ ፡ ጦብያስ ፡ ወነሥኦ ፡ ለታዴዎ|ስ| ፡ ሐዋርያ ፡ እስመ ፡ የአምር ፡
ከመ ፡ በኀይለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ተፈነወ ፡፡ ወሶበ ፡ ዐርገ ፡ ኀበ ፡ አ
ብጋሮስ ፡ እንዘ ፡ ሀለዉ ፡ ኵሎሙ ፡ ዐበይቱ ፡ ምስሌሁ ፡ ዘሀገረ ፡ ም
ስለ ፡ ሥን ፡ ራእይ ፡ ዐቢይ ፡ ወመንክር ፡ ወአብጋሮስሰ ፡ ተንሥአ ፡
እምቅድመ ፡ ገጹ ፡ ለሐዋርያ ፡ ወሰገደ ፡ ሎቱ ፡ ወአምኆ ፡ ለታዴዎ
ስ ፡ ወአንከሩ ፡ ኵሎሙ ፡ እለ ፡ ይቀውሙ ፡ ኀቤሁ ፡ ሶበ ፡ ርእዩ ፡ እ
ንዘ ፡ ይሰግድ ፡ አብጋርዮስ ፡ ወአምኆ ፡ ለታዴዎስ ፡፡ ወእሙንቱሰ ፡
84b ኢለበዉ ፡ ዘአስተርአዮ ፡ ለአብጋርዮስ ፡ ውስተ ፡ ገጹ ፡ | ለታዴዎስ ፡
ሐዋርያ ፡ አውሥአ ፡ አብጋርዮስ ፡ ንጉሥ ፡ ለታዴዎስ ፡ ሐዋርያ ፡
ወይቤሎ ፡ አማንኑ ፡ ረድኡ ፡ አንተ ፡ ለኢየሱስ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብ
ሔር ፡ ኀያል ፡ ወውእቱ ፡ ፈነወከ ፡ ኀቤየ ፡ በከመ ፡ ብህለኒ ፡ ውእቱ ፡
ቅድመ ፡ እፌኑ ፡ ለከ ፡ ዘይፌውሰከ ፡ ወይሁበከ ፡ ሕይወተ ፡ ሀየንተ ፡
ተድላ ፡ ዝዓለም[16] ፡ ወይቤሎ ፡ ታዴዎስ ፡ አማን ፡ ፈነወኒ ፡ ኀቤከ ፡ እግ
ዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ እስመ ፡ አን
ተ ፡ አቅደምከ ፡ አሚነ ፡ ቦቱ ፡፡ ወካዕበ ፡ ለእመ ፡ አመንከ ፡ ፍጹመ ፡
ቦቱ ፡ ይሁበከ ፡ ኵሎ ፡ ሥምረተ ፡ ልብከ ፡፡ ወይቤሎ ፡ አብጋርዮስ ፡
ለታዴዎስ ፡ ዘከመ ፡ አመንኩ ፡ ፍጹመ ፡ ቦቱ ፡ የአምር ፡ ለሊሁ ፡ ወ
ላዕለ ፡ አይሁድኒ ፡ እለ ፡ ሰቀልዎ ፡ ለኢየሱስ ፡ ኀለይኩ ፡ ከመ ፡ አን
ሥእ ፡ ሰራዊትየ ፡ ወእቅትሎሙ ፡ ወባሕቱ ፡ በእንተ ፡ መንግሥተ ፡
ሮም ፡ ተስእንኒ ፡፡ ወይቤሎ ፡ ታዴዎስ ፡ እግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶ

ስ ፡ እስ ፡ ኀጢአ ፡ ኀይለ ፡ ዘተአኀዘ ፡ ለአይሁድ ፡ ወተሰቅለ ፡ በእዴሆሙ ፡ እላ ፡ ኪሙ ፡ ይፈጽም ፡ ፈቃደ ፡ አቡሁ ፡ ወያድኅን ፡ ኵሎ ፡ ዓለመ ፡ ዘተሀጕለ ፡ በመስቀሉ ፡ ተሰቅለ ፡ በፈቃዱ ። ወይቤሎ ፡ አብጋርዮስ ፡ ሊተሂ ፡ ተዐውቀኒ ፡ ከመ ፡ ዐቢይ ፡ ኀይሉ ፡ ወዮምኒ ፡ አመንኩ ፡ 85a ቦቱ ። ወይቤሎ ፡ ታዴዎስ ፡ በእንተዝ ፡ አነኒ ፡ አነብር ፡ እዴየ ፡ ላዕሌከ ፡ በስሙ ፡ ዘአመንከ ፡ ቦቱ ። ወአንበረ ፡ እዴሁ ፡ ወበጊዜሃ ፡ ሐይወ ፡ አብጋርዮስ ፡ እምኵሉ ፡ ደዌሁ ፡ ወሕማሙ ፡ ዘሀሎ ፡ ላዕሌሁ ። ወአንከረ ፡ ጥቀ ፡ አብጋርዮስ ፡ እስመ ፡ ዘከመ ፡ ሰምዐ ፡ ጥዩቀ ፡ ዜና ፡ በእንተ ፡ ኀይሉ ፡ ለኢየሱስ ፡ ከማሁ ፡ ርእየ ፡ ዐቢየ ፡ ኀይለ ፡ በላዕለ ፡ ረድኡ ፡ ታዴዎስ ፡ ዘአንበለ ፡ ገቢረ ፡ ሥራይ ፡ ወመተረ ፡ ሰዐ[17] ።

ወፈነዎ ፡ አብጋርዮስ ፡ ለወብድስ ፡ ዘውእቱ ፡ ወልደ ፡ ዐብድ[18] ፡ ዘይደዊ ፡ ዘስሙ ፡ ጳግሬ[19] ፡ ወበጺሖ ፡ ኀበ ፡ ታዴዎስ ፡ ሐዋርያ ፡ ሰገደ ፡ ታሕተ ፡ እገሪሁ ፡ ወአንበረ ፡ እዴሁ ፡ ላዕሌሁ ፡ ሐዋርያ ፡ ወሐይወ ፡ ሶቤሃ ፡ እምደዌሁ ። ወንዱ ፡ ብዙኃን ፡ ድውያን ፡ እምሰብአ ፡ ሀገር ፡ ፈወሰ ፡ ወአሕየወ ፡ ወብዙኀ ፡ ተአምራተ ፡ ገብረ ፡ ወሰበከ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ። ወይቤሎ ፡ አብጋርዮስ ፡ ለታዴዎስ ፡ አንተ ፡ በኀይለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ገበርከ ፡ ዘንተ ፡ ተአምረ ፡ ወንሕነኒ ፡ አንከርነ ፡ ኵልነ ፡ ወካዕበ ፡ ዓዲ ፡ ናስተበቍዐከ ፡ ከመ ፡ ትዜንወነ ፡ ሠናየ ፡ ዜና ፡ በእንተ ፡ ክርስቶስ ፡ አምላክነ ፡ ዘከመ ፡ እፎ ፡ ኮነ ፡ ዝንቱ ፡ ኀይል ፡ እምኔሁ ፡ ወእፎ ፡ ተገብረ ፡ ዝንቱ ፡ ተአምር ፡ ወመድምም ፡ ዘሰማዕኩ ። ወአውሥአ ፡ ታዴዎስ ፡ ወይቤሎ ፡ እምይእዜሰ ፡ 85b ኢያረምም ፡ እስመ ፡ ከመ ፡ እስብክ ፡ ቃሎ ፡ ለእግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ተፈነውኩ ፡ ጌሰምኬ ፡ አስተጋብዕ ፡ ሊተ ፡ ሰብአ ፡ ሀገር ፡ ከመ ፡ ለኵሉ ፡ እስብክ ፡ ወእዝራእ ፡ ውስቴቶሙ ፡ ቃለ ፡ ሕይወት ፡ ወእዜኑ ፡ ሎመ ፡ በእንተ ፡ ምጽአቱኒ ፡ ለኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወዘከመ ፡ እፎ ፡ ኮነ ፡ ፍናዊሁ ፡ ወበእንተ ፡ ዘተፈነወ ፡ እምኀበ ፡ አቡሁ ፡ ወበእንተ ፡ ኵሉ ፡ ኀይል ፡ ዘተገብረ ፡ በውስቴቱ ፡ ወበእንተ ፡ ስብከቱ ፡ ሐዳስ ፡ ወበእንተ ፡ ትዕግሥቱ ፡ ወኂሩቱ ፡ ወተትሕቶቱ ፡ ወዘከመ ፡ እፎ ፡ አትሐተ ፡ ርእሶ ፡ ወከመ ፡ ተሰቅለ ፡ ዲበ ፡ ዕፅ ፡ ወሞተ ፡ ወወረደ ፡ ውስተ ፡ ሲኦል ፡ ወዘከመ ፡ ተንሥአ ፡ እሙታን ፡ በሣልስት ፡ ዕለት ፡ ወነሠተ ፡ አረፍተ ፡ ኀጢአት ፡ ወጥቅመ ፡ ጽልእ[20] ፡ ዘለዓለም ። ወሶበኒ ፡ ይወርድ ፡ ውስተ ፡ ሲኦል ፡ ኢተከሥተ ፡ ለመኑሂ ፡ ወወረደ ፡ ባሕቲቱ ፡ ወአንሥአ ፡ ምውታነ ፡ ብዙኃነ ፡ ወዐርገ ፡ በ፵ ፡ ዕለት ፡ እምድኅረ ፡ ተንሥአ ፡ እሙታን ፡ ኀበ ፡ አቡሁ ።

ወአዘዘ ፡ አብጋርዮስ ፡ ከመ ፡ ይትጋብኡ ፡ በሳኒታ ፡ ኵሎሙ ፡ ሰብአ ፡ ሀገር ፡ ከመ ፡ ይስምዑ ፡ ስብከቶ ፡ ለታዴዎስ ፡ ሐዋርያ ። ወበሳኒታ ፡ ተጋብኡ ፡ ሰብእ ፡ ወሰበከ ፡ ታዴዎስ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ በኀይለ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወአዘዘ ፡ አብጋርዮስ ፡ 86a እንበይነ ፡ ጻምዖቱ ፡ የሀብዎ ፡ ሰብእ ፡ ወርቀ ፡ ወብሩረ ። ወአበየ ፡

ታዴዎስ ፡ ነጊሮ ፡ ወይቤ ፡ ዘዚአነ ፡ ጥቀ ፡ ንዋየ ፡ ኢነሣእነ ፡ አላ ፡ ኀዲገነ ፡ ኵሎ ፡ ተለውናሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ወአፎ ፡ ካዕበ ፡ ንነሥእ ፡ ዘባዕድ ፡ ይእዜ ።

ወእምዝ ፡ ሖረ ፡ ታዴዎስ ፡ ኀበ ፡ ዘተረፈ ፡ ስብከቱ ። ወነደቀ ፡ አብጋርዮስ ፡ ሐኪም ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ በኖኅተ ፡ ጽርሕ ፡ ኀበ ፡ ነበረ ፡ ሐናንያ ፡ ምስለ ፡ መልአክ ፡ ዘተሰወሮ ፡ ድኅረ ፡ አስተርአዮ ፡ ወይቤሎ ፡ ፲ጊዜ ፡ አሰርክኑ ፡ አማእኒከ ፡ ወይቤ ፡ እወ ፡ አሰርኩ ። ወእምአሜሃ ፡ ተሰምየት ፡ ይእቲ ፡ ሀገር ፡ ኤዳስ ፡ ዘበትርጓሜሃ ፡ እስርት ፡ ብሂል ፡ ወይእቲ ፡ ምድር ፡ ሮሐ[21] ።

ወከመዝ ፡ ኮነ ፡ ሕይወቱ ፡ ለብፁዕ ፡ አብጋርዮስ ፡ ንጉሥ ፡ ሐኪም ፡ ወፍካሬ ፡ ሐኪም ፡ ጠቢብ ፡ ውእቱ ። ወ ፴ ዓመቱ ፡ አመ ፡ ሞተ ፡ ወተቀብረ ፡ ድኅረ ፡ ነሥአ ፡ ጸጋ ፡ እግዚእነ ፡ [ኢየሱስ ፡] ክርስቶስ ፡ ወአዕረፈ ፡ ውስተ ፡ ምስካቡ ፡ ወእምአመ ፡ አዕረፈ ፡ እስከ ፡ ዛቲ ፡ ዕለት ፡ ወእስከ ፡ ፍጻሜ ፡ መዋዕል ፡ ኢይክል ፡ ፀር ፡ በዊአታ ፡ ለይእቲ ፡ ሀገረ ፡ አብጋርዮስ ፡ ንጉሥ ። ወውእቱ ፡ ላእከ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘአምነ ፡ ቦቱ ፡ ወሎቱ ፡ ይደሉ ፡ ስብሐት ፡ ወእኰቴት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

በዝየ ፡ ተፈጸመ ፡ መጽሐፈ ፡ አብጋሮስ ፡ በኀይለ ፡ ረድኤቱ ፡ ለ
86 b እግዚ|እነ ፡ [ኢየሱስ ፡] ክርስቶስ ።

1) Hsch. ዘአብ ፡ ጋርዮስ ፤ im übrigen habe ich die Schreibweise der Eigennamen mit Absicht in der jeweiligen Form der Handschrift (Hsch.) belassen, weil sie mir für die Frage der dem Texte zugrunde liegenden Quellen nicht unwichtig erscheint. 2) Vgl. Z. 130/131.

3) Hsch. ለመጺ ፡ 4) Hsch. ሀገረ ፡ 5) Hsch. አብ ፡ አጋርዮስ ፡

6) So Hsch. 7) Hsch. ፩እምአርደእየ ፡ 8) Vielleicht zu ergänzen: [ወሰላም ፡ ለሀገርከ ፡ እንተ ፡ አቅ...ብከ ፡ ሊተ ፡]

9) Hsch. ዕፅወ ፡ 10) Hsch. ነገረ ፡ 11) Hsch. ለይኩንኩ ፡

12) So Hsch.; vgl. Dillmann, Lexicon S. 696. 13) So Hsch.

14) Hsch. ጦብያስ ፡ mit nachträglich über der Zeile hinzugefügtem ሰ.

15) Hsch. ሡናየ ፡ 16) Hsch. ተድላዝ ፡ ዓለም ፡ 17) Vgl. Z. 7/8.

18) Hsch. ዓብድ ፡ 19) So Hsch.; vielleicht wäre ጰ[ደ]ግሬ ፡ zu lesen, entsprechend dem griechischen *ποδάγρα* bzw. *ποδαγρία*.

20) Hsch. ጽልዕ ፡ ich habe die Bedeutung von ጽልእ ፡ 'inimicitia, odium' der von ጽልዕ ፡ 'vulnus, plaga' vorgezogen.

21) So Hsch. statt der gebräuchlichen Schreibung ሮሃ ፡

Onomastisches in einem armenischen Homerlexikon?

Von

Franz Wutz.

Bei der Durchforschung onomastischen Materials für meine „Onomastica sacra" stieß ich verschiedentlich auf Lexikalisches, das in mehr als einer Hinsicht höchst sonderbare Erscheinungen aufweist und dem Verständnis wohl mit Erfolg trotzen würde, wenn nicht irgendwelche — mitunter geheimnisvoll verborgene — Beziehungen zu altem onomastischem Material sich aufdecken ließen. Ein Lexikon dieser Art stellt ein meines Wissens unediertes armenisches „Homerlexikon"[1] dar, das biblisch-Onomastisches in teilweise recht verstümmelter Form enthält. Die nähere Entstehungsgeschichte des nicht allzu umfangreichen Lexikons kann ich leider nicht angeben, da mir z. Z. nur drei Handschriften zugänglich waren; in seiner jetzigen Gestalt kann es kaum sehr alt sein. Die erwähnten Handschriften sind:

Berol. Petermann 145, f. 59ᵃ—147ᵇ,	1602	= b
„ Minutius 273, f.		= c
Monac. Arm. 22	18. saecl.	= m[2].

[1]) Der volle Titel lautet: Այս բառքն քերթողականք վասն չափոյ Հոմերական տաղից վասն զի քերթողական արհեստք չափաբերականքն և չափով վարին և նոր գեղջուկքն որով ճարտարասանք վարին զի յաճախապէս փոփոխաբերին զակս զարդու ճարտասանանից և հարկէ յոքնահամար եղանին.

[2]) Auch die 1683 geschriebene Handschrift v der Wiener Hofbibliothek unserer Onomastika schließt fol. 118ʳ dieses Lexikon an. Die Handschrift war mir jedoch z. Z. unzugänglich.

Eine Reihe griechischer und lateinischer termini (und Namen) zeigen gleich auf den ersten Blick, daß der Inhalt des Lexikons keineswegs ein reines Vokabular zu Homer darstellt; vgl. *դիաթիկ* (*διαθηκη*), *Ագաթանգեղոս* (*Ἀγαθαγγελον*), *իրենէոս* (*Ἰρηναος*), *դիկտատոր* (dictator), *Պալատ* (palatium) usw. Diese Erscheinung kann ja mit den Angaben der Überschrift noch ausgeglichen werden. Es findet sich aber auch eine nicht unerhebliche Zahl direkter Etymologien, die anscheinend aus onomastischen Listen stammen. Was hier der Sammler der poetischen Ausdrücke sich unter diesen Etymologien und besonders was er hinsichtlich ihrer Verwendungsfähigkeit „zum Schmuck der Rede" gedacht hat, läßt sich schwer ergründen. Man besehe sich nur beispielsweise den dichterischen Ausdruck *Արգողմն*!

Solche Etymologien im Homerlexikon sind:

Ասքանազան (m *Ասքանազ,* b‹) *հովանացեալ,* Asχanazan *σκηνωσας*; vgl. Ona. 320. *Եսքանազին բնակեալք հովանու,* Esχanazin (*κατ*)*οικουντες σκηνην*: שכן, *O' σκηνουν*. אשכנז, Gen. 10, 3.

Ասեղովթ (b *Ասէղովթ,* m *Ասեղովդ*) *երանութի,* Asedôϑ *μακαρισμος*; dazu gehört wohl auch *Արեգովթ* (m *Արեգովդ*) *երանութի և գովութի* (‹ b), Aregôϑ *μακαρισμος ἢ εὐλογια* d. i. beides *Ασηρωϑ μακαρισμος* Ona. 102 (*Ասերովթ*. *գովութի* dürfte irrige Bildung von *գաւիթ* [*կատարեալ*] atrium [perfectum] sein, wozu dann Ona. 27 (*Ասերովն*[t], b *Ասերովք* ceteri *Ասերովթ*) und Origenes hom. 7 in Num., sowie hom. 27 ebenda gestellt werden muß.

Արուէր վկայութի (b *վկոյութի*), Arûêr *μαρτυρια*; s. Ona. b 59 *Արորեր վկայութի*: עד Zum Wechsel von ר und ד siehe Onom. sacra § 44.

Արաբովթ (m *Արաբովդ*) *պաղատիտ և չիրթզոյ* = Ona. 129[n] *Արաբովթ և թզաչիր,* Arabôϑ *παλαθα ἢ πτισανη* (?) d. i. Rg. *β* 17, 19 הרפות. *O' ἀραφωϑ*. In *չիրթոյ* bzw. *թզաչիր* steckt jedenfalls *թուզ* Feige, so daß *πτισανη* (*գարի,* so Onom. sacra S. 865) nicht anzunehmen sein wird.

Ափփսովթ (bm Ափփսովդ) ՚ի ծածուկ = Ona. 24 Ափփսովթ ծածուկ (emv ՚ի ծածուկ), Αφφûsôθ κρυφίως: חפשית Rg. δ 15, 5; vgl. Par. β 26, 27 (Onom. sacra 473); Οʹ Ἀφφουσώθ.

Ամատտարա և նշան (= Ամատտարա նշան) և նշանակ և նպատակ († և վէմ m); և նշանակ v b. = Ona. 44 in den Handschriften emrv Ամատ. տարա և դաշտ և նշան և վէմ և նպատակ, Amattara (ἢ) ἀγρὸς ἢ σημεῖον ἢ τάφρον ἢ σκοπός: Rg. α 20, 20 מטרה Οʹ Ἀματταρί (R) usw. նշանակ ist syn. zu նպատակ d. i. „Ziel" (նշանակ). In unserem Lexikon begegnet übrigens noch Մատարա (b Մատար) նշանք (m նշանս) d. i. doch wohl Matara (Մատարա) σημεῖα, also ebenfalls unser Terminus. Sonderbarerweise in keinem Onomastikon anzutreffen. Beachte die Transskription![1]

Ագոստոս տօն հաստատօղ (bm) = Ona. 82 տօնող ի ստացօղ, Augostos ἑορτάζων, κτίσας [κτίσις]; vgl. Lagarde On. sacra 187, 51 Αὔγουστον ἑορτάζων ἢ κτίσις. Nebenher auch noch Ագոստոս աշխարհակալ (imperator).

Ազեկա ուժգնութի, Αζeka fortitudo fehlt in armen. Onomastika: griech. Ἀζηκά (Ազեկա) ἰσχὺς κενή, bzw. στερέωμα, Hieronymus: Azeca fortitudo; s. Onom. sacra S. 211.

Ազաբովթ (m Ազաբովդ) դաշտ, Αζabôθ campus (d. i. Araboth); anders Ona. 129[u] Աբարովթ. Doch Hierom. Araboth campestris 16, 4 u. ö.

Ագոր պահպանութ և բարձրութի, Agor custodia ἢ ὕψος ist zusammengesetzt aus dem arm. Term. Ագոր und dem Eigennamen Ագովր բարձրութի, Ona. 129[u]. Agor ὕψος selbst ist verstümmelt aus Ἀργὼβ [ὅρασις] ἔθνους, wozu man noch die Schreibung in Ona. b 7 Արգոր բարձրութեց, Argor ὑψων (= ὕψους) vergleichen mag.

Ագադոեմովթ (b Ագաթեմովթ, m Ագաթոեմովթ) նանեերք

[1] Vielleicht gehört sogar noch hierher der terminus im Lexikon Տարանք (c Տարայնք) նշանք, Taranz σημεῖα.

խղեալք Agadoemôth „Granatäpfel herausgerissene“; vgl Ona. 81 Ագադրում թմին կտորած նռնենեաց, Ἀγαθρωμώθ ἀποκοπὴ ῥοῶν.

Ափա հող և փոշի = Ona. 125: Ἀφα χοῦς ἢ σποδός. Auffallend ist, daß „Ափա“ nur im alten Onom. t (aus dem 12. Jahrh.) sich findet, während alle späteren onom. Handschriften korrekt Ափար (Ἀφαρ) lesen.

Ափփում արդ և այժմ; Ἀφφω τα νῦν, ἄρτιως Lag. 185, 83. Anders dagegen Ona. 129 [n].

Ահարոն (m Ահար) ամրութի, Aharon ὀχύρωσις d. i. Ակարոն = Ակկարոն (Ἀκκαρων) Ona. 39.

Ազեկա արեգակն, Azeka ἥλιος d. i. Ona. 184 Բազեկա արեգակն (Bazeka). Dazu vergleiche in unserm Lexikon. noch Բեզակ արեգակն, b Բազեկա, m Բազեկայ und Բեզեկ! Ebenso Բուզի (m Բոզի) արեգակն.

Աբրա բարկացումն, Abra παροργισμός = Ona. 110. Vermutlich ist Ἀβρα παροργισμός Lag. 200, 22 gemeint. An sich könnte man aber auch an עֶבְרָה „Zorn“ denken, vgl. *Hebrēj qŭṭū ʿān*, Hebraei irati äthiop. Onom. d 2 (Onom. sacra 1013) denken. Allein die Quelle dieser äthiop. Onom. (Kard. Ximenes) ist wohl zu spät; jedenfalls ist eine sonstige Beeinflussung unseres Lexikons durch diese Quelle nicht zu beobachten. Vgl. übrigens die Varianten zu Աբրա (Ապրա!).

Ազդէովթ (m Ազդէովգ) ձոր († ցամաք c. ձամաք m), Azdêôth φάραγξ ἢ ἤπειρος = Սադեմովթ ձոր Ona. 766. Zu ցամաք („Festland“ oder „trocken“) vgl. Sademoth Onom. sacra S. 324. Vielleicht darf hier שמר Hi. Ὁ ξηραίνειν beigezogen werden, ցամաք also = ξηρός.

Ադեդաբերին (m Ադէթաբերին) պատգամն և թուղթն, Aλedaberin λόγους ἢ ἐπιστολάς = אלה הדברים (Deuteronomium); anders Ona. c 210 Էղեհադդեբարիմ՝ այս են բանք. այսպէս սկսանի հինգերորդ գիրք օրինին (haec sunt verba; ita incipit quintus liber legis).

Աբիոն այղ քաղո, Abion πατης; vgl. Ona. c 12 Աբիոն այղ քաղո und Ona. 108 (x Աբիոն).

Աքբաղ (m Աքաբ, c Օ) մուկն, Azba μυς — Ona. 129ⁿ ennqrv Աքբաք, t in margine Աքբաղ: עכבר Lev. 11, 29.

Արիովթ (c Արիոմթ, m Արիովդ) բանջար (m բանջարք) վայրի Ariôϑ „Kraut des Feldes" d. i. Ἀριωϑ ἀγριολαχανα Lag. 187, 45 אירית Rg. δ 4, 39 (Onom. sacra S. 321). Fehlt im arm. Onm.

Ասիթ (c) հաւ և մարախ, Asiϑ ὄρνις ἢ βρουχος = Ona. 129ⁿ d. i. wohl Verknüpfung von חָסִיל (Ο΄ βρουχος) und חסידה (Storch).

Արգողմն առձամարտ (c Արկ գոմնձամարտ, m Արկգոմ առձ-ամարտ) Argoλmn ὀφιομαχης. Das bis zur Unkenntlichkeit (armenisierte) verstümmelte Wort steckt in Ona. 127 Արգաղա օձ, Argaλa ὀφις und Ona. b 8 Արգեղ գոմ առձամարտ d. i. חַרְגֹּל Lev. 11, 22. Ο΄ ὀφιομαχης. Eine bibl. Transskription von חרגל ist sonst nicht mehr überliefert.

Ամեն (ՙ b) ա՜ծ և եղիցի, Amên ϑεος ἢ γενοιτο: vgl. Ona. 87. Das unverständliche ϑεος ist onom. unbekannt. ϑεος aus [αλη]ϑως entstanden? (Unwahrscheinlich).

Andere Termini des Buchstabens Ա sind unsicher z. B. Ապունի ՚ի ծածուկ, Apûni κρυφιως: הפשות; vgl. Ափու Ona. b 10.

Ամարու որոջ և ոչխար (և անուն m), Amarû ἀμνος ἢ προβατον (ἢ „ἀμνος" m) d. i. ba. אִמַּר „Lamm". Vielleicht handelt es sich nur um ein sem. Lehnwort אִמְּרָא.

Ազդեր թեզանի (m Ազդեր, b Օ) Azdêr pallium (= թեզանիք) d. i. אדר: אַדֶּרֶת Mantel; vgl. auch Hieron. Adar pallium 16, 13; 24, 4.

Բեդեկ (b Բետեկ, m Բեթեկ) կազմած և խախտած, Bedek „Ausstattung oder schlechter Bau"; vgl. Ona. 186 (խախտած). Bedec ist in den arm. Wortschatz übergegangen.

Բեհըմովթ (em Բեհրովթ) վիշապն զոր Յոբն պատմէ, Behmôϑ draco, quem Job commemorat: בהמות: zur Deutung vgl. syrisches Onom. c 99 *Behemot tannino. Βεεμωϑ δρακων.*

Բեմովթ բարձր ու ընծայակ und Բամոթ (b) ebenso. Bemôϑ (Bamoϑ) excelsa, oblatio. Fehlt im arm. Onom.

Բոսոր մարմին վշտացեալ (m † և մորթ և կարմիր. նոյն և Բոստրայ) Bosor caro tribulata († vel pellis sive rufus; idem quod Bostra) vgl. Ona. 167 (abweichend).

Գէհ վիհ = *Γαι χαος* s. Ona. 242 nota. Der Term. ging ins arm. Vokabular über.

Գեդուր (c Գեդսուր) հէն և բանակ, Gedûr *πειρατης ἢ ἐπαυλις*. Zu *ἐπαυλις* vgl. Ona. 225 (Գեթդուր): גדר „ummauern“, *πειρατης* von גדד abzuleiten, s. *Γεδδουρ* Onom. sacra 1064 d. i. eben גדוד (*πειρατηριον*).

Գեղգեղ հոլովումն, Gelgel *κυκλισμος*. Vgl. Ona. 217 Գաղգաղ und 208ⁿ Գաղգաղ. Der ins Arm. übernommene Term. գեղգեղ hat andere Bedeutung.

Գայիսոն նիզակ (c m † և ասպէն), *Γαισον δορυ* (ἢ *λογχη* [d. i. աշտէ]). כידון Joh. 8, 18, 19, Jud. 9, 7 *Ο' γαισος*. Vgl. Lag. 189, 00: *Γησσος ὀργανον πολεμικον.* Man beachte die korrekte Deutung von כידון (Wurfspieß) gegenüber den bibl.-onomast. Erklärungen (als Schild u. ä.); s. Onom. sacra S. 339. Im arm. Onom. fehlt der Terminus.

Դագոնն ձուկն, Dagôn *ἰχθυς*; auch Ona. 253; vgl. Ona. c 133.

Երգաբ (c Երկաբ) վէմ (m † և քարուտ), Ergab *λιθος*: Ona. 305. և քարուտ (vel lapidosus) fehlt überall, außer in Ona. c 171.

Ենգադդէ (b Եննգդդի, m Ենգատդի) ակն (և cm) աղբիւր, Engaddê *ὀφθαλμος* (ἢ) *πηγη*. Schon Ona. c 164 findet sich diese unvollständige Etym. (Ենգատդի ակն աղբեր) und zwar neben der alten. aus dem arm. Onom. übernommenen (Ենգադդայ պարարտ և քաջարեր). Da nun Ximenes diese Etymologie ebensowenig stellte wie das altarm. Onom., so haben wir hier für Ona. c eine dritte Quelle, aus der auch das Homerlexikon schöpfte (vgl. w. u.).

Եղմոնի այսինքն. Eλmoni *τοιουτος*; auch Ona. 370[a]. Dazu noch in unserem Lexikon փեղմոնի եղմոնի այսինի և այնինի. Φeλmoni eλmoni *οὗτος τοιοῦτος*. S. Onom. sacra. փեղմոնի եղմոնի ging ins arm. Vokabular über.

Եփոյա (c եփթոտա, m եփութ) փրկութի, *Ἐφουδ λυτρωσις*: vgl. Ona. 303. Die Etym. stammt ursprünglich aus Lag. 164, 66

Եփփաթա (c եփաթա) բացիր, *Ἐφφαθα ἀνοίχθητι*, Ona. 319.

Եդոմ բոսոր, Edom rufus; eine vielgebrauchte Etymologie, die aber trotzdem im arm. Onomastikon sei es in a oder c in dieser Form nicht anzutreffen ist.

Եմակ ձոր և ձորձոր (b ձոր և), Emak *φαραγξ ἢ κοιλας* (d. i. ձորձոր) s. Ona. 298 եմէկ (x եմակ) ձորձոր.

Թեման հարաւ և միջօրէայ, Θeman *νοτος ἢ μεσημβρια*, s. Ona. 390.

Թերափ փրկեայ, Θeraφ *λυτρων* findet sich Ona. 386 *Θαρα* . . . . *λυτρων· Θεραφ*, wo *λυτρων* zu *Θεραφ* zu stellen ist. Dazu vgl. dann Ona. c 259.

Թալպիոթ (c թապղիոթ, m թալպիոյթ) մարտկոց (cm † և աշտարակ), Θalpiōϑ propugnaculum († vel turris): תלפיות Ct. 4, 4. *Ο΄ Θαλπιωϑ*, Vulg. (turris cum) propugnaculis. Fehlt im arm. Onom., in sonstigen *ἐπαλξις*, *ὑψηλα*, doch nirgends turris.

Թոհ և բոհ անկազմ և աներևոյթ և անպատրաստ, Θoh et Boh „unkonstruiert oder unsichtbar oder ungeordnet“ (m statt der letzteren անպիտան, „unnützlich“: תהו ובהו Gen. 1, 2. Onomastisch vgl. syr. Onom. d, 30: *Tûh tewahto, Bûh hawto*, *Θoor συγχυσις, Boor ἀβυσσος*.

Հաղան ձաղ.ք Hagan *τρωγλαι* (ձակ.ք), Ona. b 35: vgl. auch Ona. 852 քաղան.

Կոփ (b) պաշտպութն, Koφ conclusio ist auffallend, weil diese Erklärung schon bei Ambrosius de ψ 118 begegnet, aber doch in kein Onom. eingedrungen ist (s. Onom. sacra S. 229). Im arm. Onom. lautet կոփ: կոչութն սրբութե̃, *κλησις ἁγιασμου* Ona. 879 (die alte Origen.-Erklärung).

Կորբան պատարագ և ընծայ, Korban *προσφορα η δωρον* = Ona. 463 (c); vgl. aber auch Ona. c 312.

Կադէս նուիրեալ և ս՟ր (ձեռն b), Kadês consecratus vel sanctus deckt sich direkt mit der Quelle von Ona. c 288. In Ona. 449 fehlt նուիրեալ [1].

Կիսոն (b կիոն) խստութի՟, Kison *σκληρους* hat (der Herkunft nach) nichts zu tun mit Ona. 452 Կիս. Es ist auffällig, daß in den alten griech. Onom. diese naheliegende Etymologie fehlt: Hieron. Cison duritia eorum 31, 28; *Κισων σκληρια αυτων* Prokop. in Jud. Migne 81, 1061; Nur Syr. II, 37 bietet *Ḳišon ḳašjo*; *Κισων σκληρος*, das eine griech. Vorlage bestimmt aufzeigt. Arm. fehlt Կիսոն sonst überhaupt.

Լատուսիմ (< b) ուռնահար, Latusim malleator(-es): ուռն „Hammer". Vgl. Hieron. Latusim malleatores 8, 6, *Λατουσιειμ σφυροκοποι* Origen. Komm. in Gen. tom. 3. Prokop Oktat. 38 (s. Onom. sacra S. 449). In einem griech. oder arm. Onom. sind die Latusim (לְטוּשִׁם Gen. 25, 3) nicht erhalten.

Լիբանիս սպատակութիւն (m սատատակութիւն), Libanis *λευκασμος* (d.i. սպիտակութիւն); fehlt arm. in dieser Form. Vgl. Ona. c 285 Լիբանոս պայծառ (candidus); Լաբան սպիտակութի՟ Ona. 501, Լոբնի ebenso Ona. 504.

Լևի ինձ, Levi *μοι*. Obwohl eine bekannte, alte Etymologie (*Λευι αὐτος μοι* s. Onom. sacra S. 561/2), begegnet sie weder Ona. 503 (Լևի), noch Ona. c 344 (Լեւի).

Մական և Մակաղովթ գաւազան (< b, m tantum Մական գաւազան) Makan vel Makalôϑ baculus: מַקֵּל (Pl. מקלות „Stock, Stab"). Vgl. Ona. 541 Մակկաղովթ գաւազան (*ῥαβδος*) nur in der alten Handschrift t. Մական (Stock), ein arm. Wort, kann natürlich nicht in dieser Weise mit dem hebr. term. Մակաղովթ zusammengruppiert werden.

Մարանաթայ տ՟ր գայ և տ՟ն գալուստ, Maranaϑa' dominus venit vel domini adventus; fehlt im arm. Onom.

---

1) ձեռն (Hand) ist in b irrig aus dem nachfolgenden կարկառ übernommen.

Մ՛ան դինչ, Man ս und Մ՛աթան (c Մ՛աթեան) երկերիւր, Maϑan ducenti d. i. מאתים sucht man vergeblich im Arm. Doch vgl. zu Մ՛ան Ona. 537 Մ՛աննա (x Մ՛ան դինչ).

Մ՛ամոնա մեծութի՛ նիւթական ինչ էր, Mamona divitiae materiales . . . . . .: anders Ona. c 367.

Մ՛աւոզին հզօր, Mavozin ἰσχυρος = Ona. 576 d. i. Μαωζειν.

Մ՛աննա ընծայ, Manna δωρον; anders Ona. 537.

Մ՛եղքի թագաւոր, Μελχi βασιλευς = Ona. 564.

Մ՛եքենովթ (b Մ՛ել.քենովթ) խարիսխ, Meχenôϑ βασις; vgl. Ona. 547. Der term. ist in den arm. Wortschatz übergegangen.

Ներգեբ (cm Ներգեր) հարաւ, Nergeb νοτος; s. Նագեբ (Nageb) Ona. 646 und Ona. c 477.

Նեքաւով (b Նեխաւով) խեղ և կաղ, Neχavó impotens vel claudus. Ona. 650 fügen die Handschriften b c m p q zur alten Necho-Etymologie հարուածք hinzu և կաղ. Dieses կաղ ist jedoch in all diesen Handschriften verlesen aus կազմ (ἑτοιμος), wobei die zweite Hälfte der Etymologie dem Abschreiber (der griech. Vorlage) in der Feder blieb (Νεχαω ἑτοιμος αὐτος Lag. 196, 00). խեղ selbst hat der Compilator unseres Homerlexikons als synon. Ausdruck für կաղ gesetzt, ist also etymolog. zu streichen. Die Quelle für sein կաղ boten nict die oben bezeichneten onomast. Handschriften (b c m p q), vielmehr gehen beide Gruppen auf eine gemeinsame ältere Vorlage zurück.

Նեսարա (Նեսար c) այսչար, Nesara diabolus (malus); vgl. Ona. 673ⁿ: Նեսարա այսոյ դիւ է. Gemeint ist doch sicherlich Նեսարաք d. i. נסרך.

Նակեդ (b Նակեա) հովապետ (b հովու ապետ), Naked pastor: נקד Rg. δ 3, 4. Ο' νωκηδ, νωκηϑ, Ακ' ποιμνιοτροφος, Σ' τρεφων βοσκηματα; aliter Σ' ἀρχιποιμην. Vgl. Νωϑηκ Oonm. sacra S. 330 Anm. 1 und S. 274.

Նայաս օձ Na'as ὀφις = Ona. 673ⁿ.

Նեփթէ սրբեց = Ona. 660 Նեբթէ (x Նեփթէ) սրբեց, Néφϑê ἁγιαζων; dort ist die Etymologie dem nachfolgenden

Նազար (Nazar) entnommen! Da nur die älteste onomast. Handschrift (t 12. Jahrh.) die Reihenfolge Նեփթղէ Նազար zeigt, so wird die Quelle für unser Նեփթղէ սրբիչ entsprechend früh anzusetzen sein.

Ուրբաթ կազմութիւն, Ûrbaϑ παρασκευή; dazu im Lex. die Umkehrung (unter Կ) Կազմութիւն ուրբաթ; s. Ona. 691[u] Ուրբաթ կազմութիւն և ՚ի հայերէն բօթ (vel armeniace բոթ): ערובא (dies Veneris). ուրբաթ als sem. Lehnwort auch im arm. Vokabular.

Ոփիր հողեղէն, Oφir χοϊκος; Ona. 674 (nur in t!); vgl. noch Ona. c 517.

Ովսաննա ո՜վհեալ և աւրեցոյ իսկ, Ôsanna αἶνος (d. i. աւրհնեալ) ἢ σωσαντος δή; vgl. Ona. 517 und dazu in den Handschriften b c m q v աւրհնութիւն (αἶνος).

Պասքա (b Պասաքայ) տօն անցից և տան չարչարանաց տ՛ն, Pasχa festum (statt տօն und տան lies տաւն) transitus vel festum passionis domini. Dazu noch in c m Պասեք զատիկ, Pasex Ostern[1].

Պակա անզգամ և այրղուանմիտ (b այղուն անմիտ) Paka stultus vel eheu insipiens! Anders Ona. 721.

Պառիմ (bm Պասիմ) գղիր և սուրհանդակ (c m սուրհանդակ) է. շքրիկ (c m շքրիկ), Paϱim ἀκρευθον d. i. Ona. 711 Ρατιμ (Պատիմ) Rg. γ 19, 4/5 רֹתֶם, ὁ Ραθμεν (al. exempl. Ραθεμ). Die beiden andern Erklärungen սուրհանդակ (Kurier) und շքրիկ (= ?) sind onomast. völlig unbekannt: սուրհանդակ erinnert an רוץ „laufen", vgl. die verbreitete Schreibung Pasim.

Պափինիք (< b) աւրհնութիւն, Paφiniχ αἴνεσις = Ona. 708 Պափիդին, ʽΡαφιδιν αἴνεσις κρισεως, alter Lesefehler für ἄνεσις κρισεως[2].

---

[1]) Pilatus ist nicht etymol. behandelt Պիղատոս ոստիկան (b ոստիկան, Praefekt) է. գաւառապետ (Gouverneur); anders Ona. 696.

[2]) Vielleicht gehört in unsere Liste auch Պեսփանէս (b) դարդարեալ

Սադա (b Սադայ) ամենատարատեսին, Sada παντοκρατωρ d. i. Σαδδαι, vgl. Ona. 750ᵃ und Ona. c 568.

Սադերոմթ (b m Սադերմոմթ) ձոր (m ձեր), Saderôϑ φαραγξ: Ona. 766 Սադեմոթ (ձոր) und Ona. c 570 Սադերմոթ.

Սազեմ խաղաղութի, Sazem εἰρηνη = Ona. 732, 756ⁿ. Ona. c 578.

Սորիկ ընտիր, Sorik ἐκλεκτος = Ona. 789 Սորեկ; dagegen Ona. c 648.

Սատանա հակառակ, Satana ἀντικειμενος = Ona. 771 und Ona. c 599.

Քափ ձեռն, Χαφ χειρ. in arm. und sonstigen Onom. unbekannt, außer bei Hieron. Chaph manus (s. Onom. sacra S. 218).

Քորի դաս քրիստոնեից, Χορι chori christianorum; vgl. Ona. 838.

Քոմթարիմ մեհեան|ս|, Χόϑarim (τα)ἱερα: כמרים Rg. δ 23, 5. Χωμαριμ. Ακ' τα ιερα: s. Ona. 868: Hieron. Chomarim aeditui 45, 13.

Քոթակ խոյակ (b խոյրակի), Χόϑak κεφαλις (d. i. հոյար): כתרת Rg. δ 25, 17. Χωϑαρ (Χωϑαρϑ). Ακ' κεφαλις; s. Ona. 839. Die Handschriften c m r bieten dort ebenfalls խոյակ, doch bleibt zu beachten, daß der dortige durch alle Handschriften laufende Zusatz և վանդակ (ἢ δικτυον) in unserem Lexikon fehlt.

Քերոմբէ (b Քերոփին) յաճախ գիտութի և հեղումն իմաստութե (և հեղ՛ իմաստ՛ b). Xerôbê πληϑος ἐπιγνωσεως ἢ χυσις σοφιας. Ona. 823 weist lediglich Handschrift r die beachtenswerte Etymologie հեղումն իմաստութե (vgl. Lag. 173, 72) auf, während die Fassung der ersten Etymologie յաճախ գիտութի nur in b p anzutreffen ist.

Hierher könnten vielleicht noch gehören: Քորայեն ազատն, Χορaeus ἐλευϑερος. חר „der Freie" (Edle). Ս՛

րանեն, Pesφanês ornatus verbo (= բերանեն ore?): Ona. 710 Սեսփա զարդ բերանոյ, Ρεφα δροσος [= δρομος] στοματος.

ἐλεύθερος; onomast. unbekannt. Nur in Zusammensetzungen wie *Πασχωρ ἐλεύθερος* Lag. 204, 25 (Etymologie unvollständig) erweisbar.

Քողթարիմ մեկնապէնք, Χόθαριμ *διαρπάζοντες*; das sind wohl unsere bekannten Cherethim. Zur onomast. Etymologie s. jedoch Ona. 829.

Mit diesen Etymologien erschöpft sich keineswegs die Zahl der eingeschobenen biblischen Ausdrücke: denn eine ganze Reihe arm. Termini des Homerlexikons gehören dem biblischen Vokabular an z. B. *Աճարան*, *Աստախուրակ*, *Ադին*, *Այրարատ*, *լիբանան* (< b) *կոմկար և Սինայ և ընդհանուր լերինք*, *Խորան վրան և հովանոց և դաբիր* (Dabir), *Մաքման*, *Մանրադոր* (< b). *Վայքարոյթ* usw. Es würde sich wohl lohnen, die Herkunft dieses bibl. Glossars zu untersuchen. Was die Etymologien selbst betrifft, so geht keine derselben direkt auf ein arm. oder gar griech. Onomastikon. Trotz gleicher Fehler wie in *Նեքաւոլ*, *Նեփթէ*, *Քովթակ* u. a. ist keinerlei Abhängigkeit anzunehmen. Diese Fehler verweisen vielmehr auf ältere Texte, die die gemeinsame Grundlage bilden mochten. Unser Lexikon stellt wohl ein Sammelsurium aus verschiedensten Quellen dar, wobei weitaus die größere Zahl der Etymologien niemals sich in einem arm. Onomastikon fand, wohl aber zum Teil in griechischen oder syrischen anzutreffen war z. B. *Արիովթ*, *Ահհրմովթ*, *Գայյան*, *Եղոմ*, *Թաւհերոհ*, *Գիրանիս*, *Գեր*, *Մակարովթ*, *Նակեղ* u. a. Ein anderer Teil ist überhaupt niemals onomastisch in dem Sinne gewesen, daß er sich in griechischen (und davon abhängigen) Listen gefunden hätte z. B. *Կոխ*, (*Կխոն*), *Գաստուսիմ* u. a.

Es läßt sich hier eine ähnliche Erscheinung feststellen wie man sie beispielsweise bei den „glossae sacrae" des Hesychius beobachten kann: von all den dort eingeschobenen Etymologien stammt nicht eine aus einem Onomastikon, alle vielmehr sind aus verschiedenen Kommentaren (hauptsächlich dem Jesaiaskommentar des Pseudo-Basilius Migne PGr. 30) zusammengetragen.

Eine bestimmte Gruppe von Etymologien in unserem Lexikon verdient eine besondere Beachtung, jene Gruppe nämlich, die sich

auch im arm. Onomastikon Ona. c findet. Bei näherem Zusehen entdecken wir, daß hier für das Lex. die gleiche arm. Quelle wie für Ona. c geflossen ist. Das eigenartige Ona. c setzt sich nämlich zusammen aus einem reichhaltigen Auszug der interpretationes des Ximenes im 6. Bd. der Complutenser Bibel, sowie aus mäßigen Beiträgen seitens des alten armenischen Ona. Daneben tritt nun eine größere Zahl neuer, zum Teil recht eigenartiger Etymologien auf, die nun in schöner Eintracht alle im Homerlexikon beieinander stehen. Nichts liegt näher als die Annahme, das Homerlexikon selber bilde die zweite arm. Quelle unseres Ona. c. Ich muß mich auf die Bemerkung beschränken, daß dem nicht so ist. Der Beweis dafür kann aus den Etymologien selber und weiterem lexikograph. Material erbracht werden, doch bedarf letzteres noch der Herausgabe. Die Liste jener Etymologien ist:

Աբդլմսեհ ծառայ քսի = Ona. c 7 (Աբդղմսեհ sic): Abdlmseh servus Christi (häufiger arm.-arb. Personenname): عبد المسيح.

Ենգադդէ (s. bereits oben) gehört ebenfalls hierher.

Թերափիմն տառնահմայս = Ona. c 256 (տօնահմայս); beide also zeigen denselben Fehler statt տունահմայս „Hausgötter“: die תרפים der Rebekka.

Կադէս (s. oben) gehört hierher.

Գեբեղիոն (b Գեբիղոն) խոստովանութի հաւատոյ = Գեւբեղօն Ona. c 346: Gevbeλion confessio fidei d. i. *Εὐαγγελιον* (so Onom. sacr. a. a. O.).

Մադաբաւօթ ընդրահմաւք, ausführlicher noch Ona. 364 Մադաբաւօթ վհուկ և ընդրահմայ և որովայնախօս, Maλabavôϑ divinator vel haruspex aut *ἐγγαστρίμυθος*: בעלת אוב? s. Baritha Hieron. 35, 1.

Մադադ (c Մաղաղ) հրձիգ = Մաղաղ Ona. 363, Maλaλ incendiarius.

Նեման յինմանէ = Նեման Ona. c 481: Neman ab eo.

Ովիրութի (b Ովիութի) արիութի = Ona. c 503 ebenso: Ովիրութի fortitudo.

Ովերտ (c Ովերտս) եղբ (c եղերս) = Ona. c 502 Ովերտս եղերս, Ôerts lamentationes d. i. Ով երգս = Ով երգս („O-

Gesänge" d. i. Klagelieder des Jeremias). Der doppelte Schreibfehler geht also alle Listen hindurch.

Սփիր հողեղէն (s. oben) gehört in diese Gruppe.

Պէնդակոստեայ յիսն երեակ, Pentekostea' quinquagesima; vgl. Ona. c 530.

Պերատէ Աբրահամ ասի 'ի յոյն լեզուն Peratê (*περατης*) Abraham dicitur linguā graecā = Ona. c 525 (wörtlich).

Պիռիտոմել կոճատել (cm) Piϱitomel mutilare = griech. *περιτομειν* und dann mit Ona. c 522 *Պեռեստմին թլփատութի*, Peϱestmin circumcisio d. i. eben *Περιτομη* zusammenzustellen. Das griech. Wort *περιτομειν* ist demnach hier in verstümmelter Form sogar in eine arm. Verbalform umgegossen worden. Unter diesem Gesichtspunkt versteht man, daß eine so zerfahrne Variante wie *Պիպիտ իմել կոճանել* (sic.) in b entstehen konnte. Die Originalstelle scheint Ona. c bewahrt zu haben.

Փաբունի վարդապետ, *P*abûni *διδασκαλος* = Ona. c 539. Das „idem" an letzterer Stelle bezieht sich auf *Փաբրի*, das durch eine Zeile davon getrennt ist! Das dazwischen geschobene *Փաբիդոն աւրհ՝նութե դատաստան,* *P*abidon *αινεσεως κρισις* könnte ebenso gut aus der Quelle stammen, aus der auch unser Lexikon sein *Փափինիք* (s. S. 261) schöpfte, wie aus Ona. (708). Nur bleibt zu beachten, daß das Lexikon (in b c m) nur mehr die eine Hälfte der Etymologie (*աւրհնութի*) zeigt, während Ona. c im Genuß der ganzen ist. Ona. 708 wird also in diesem Falle vermutlich als Quelle für Ona. c anzusehen sein.

Փահակ անզգամ և բախած = Ona. c 542; *P*ahak stultus vel insolens.

Սաղաբիմք (b *Սաղամբիք,* m *Սաղակիմք*) *մորիք և որջք առեծոց,* Saλabim(χ) speluncae vel latibula leonum = Ona. c 576 *Սաղակիմ* (Saλakim).

Սադարովթա (b *Սադարովթայ,* m *Սադարովդ*), *սատուցեալ* (bm *զատուցեալ*), Sadaróϑa separatus (*զատ՛*) = Ona. c 569 *Սադարօթ*.

Սադերովթ փողոց, Saderôϑ περίβολος = Ona. c 571 Սադերոթ: Rg. δ 11. 8 שדרות. Ο' σαδηρώθ, Α' περιβόλους. b fügt hinzu և ժողով turma (militum) od. ä.

Սամբակ վառ (m բառ), Sambak ardor = Ona. c 590 Սամբակ բառ (vocabulum).

Սարագեայ (b Սախագեայ) 'ի վերայկայեալ (c 'ի վերակայ) = Ona. 564 Սարագեայ.

Սեբաստէի (m Սաբաստանի) տուն (c m տոն) գեղեցիկ և խաղուրան, Sebastêi domus (տոն) pulchra vel . . . . = Ona. c 563 Սաբաստանի տուն գեղեցիկ և խաղուրան. խաղուրան möchte ich als հազուրան d. i. հազարան im S. v. centurio (Führer von 100. arm. 1000) fassen. Für տուն (Haus) ist sodann vielleicht die LA տօն (Fest) vorzuziehen, da an St. Sebastian zu denken wäre.

Սեզա (bm Սեզայ) թամբ († և ամայ m). Seza sella (d. i. թամբ) = Ona. c 624 Սեզա լուծանօղ որդի Յուդայի կ̄ թամբ, Sêza dissolvens, filius Juda, vel sella. Der erste Teil der Erklärung stammt aus Ximenes. Den Ursprung des Zusatzes (ամայ = ei) in m kenne ich nicht. Die Etymologie wird unvollständig sein (לה = ei), aber doch keine Ergänzung zu թամբ bedeuten wollen.

Ռաբբա (< b) հայր մեր, Rabba pater noster = Ona. c 536 Ռաբբա und 669 Ռաբբա բազմ. անձնանի կ̄ սկայ, հայրմեր, multa, grandis vel gigas, pater noster.

Ռաստտոն (b. m Ռասդիոն) հմուտ, Rastton (m Rasdion) eruditus = Ona. c 667 Ռասդիոն.

Ռաքով (b) զօրաւոր, Raχô fortis: daneben hat m auch noch Ռասքով նոյն, Rasχô idem: Ona. 668 Ռաքով նոյն, Raχô idem. Worauf sich dieses idem beziehen könnte, ist nicht ersichtlich, da weit und breit keine Etymologie mit „fortis" figuriert. Gemeint ist vielleicht Raχôb fortis (רחב), vgl. Ռահաբ հզօր (Rahab fortis) Ona. c 535.

Փատուել փառաւորել և ծաղկել, Φatûel magnificare vel florescere = Ona. 675 Փատուէլ (Φatûêλ). Im Onomastikon

ist unser Ausdruck zweifelsohne als Eigenname (nicht arm. Infinitiv) gefaßt, wie die Schreibweise und die Form der Etymologie erkennen läßt; doch wäre eigentlich *Փաթթուէղ* zu erwarten.

Diese zweite onomastische Gruppe unterscheidet sich dadurch wesentlich von der ersten, daß sie wirklich eine geschlossene Einheit bildet, die auf eine gemeinsame Quelle für das Lexikon und Ona. c zurückzuführen ist. Dabei läßt sich die etwas eigenartige Feststellung machen, daß das Lexikon m sowohl die Gruppe des alten Lexikons aufnahm, wie die des Ona. c; auf gute Gründe hin ist sogar anzunehmen, daß Ona. c direkt benützt wurde. So laufen in m nebeneinander:

Պիո իսոմնել կոծանել (Lex.) + *Պերեսոմին թլ փասոո թի* (Ona. c). *Սափինք ուրհնութի* (Lex.) + *Սարիդան ուրհնութի դաստատանի* (Ona. c). *Բաքով դարբառը* (Lex.) + *Բաաքով նոյն* (Ona. c).

In anderen Fällen, wo der Schreiber von m die Indentität der beiden termini erkannte, hielt er sich an die Formen von Ona. c z. B. *Սաղակիմք* (statt *Սաղաբիմք*), *Սաբաստանի* (statt *Սեբաստէի*), *Բասդիոն* (statt *Բասստոոն*) oder *Սեղա թամր* (statt *թամք*), *Սամբակ բառ* (statt *վառ*) usw. Dennoch hat der Autor die Ximenespartie im Ona. c vollständig unberücksichtigt gelassen.

Derartige Lexika, wie das hier besprochene, sind im Armenischen noch mehrere vorhanden. Mitunter bieten sie Rätsel, deren Lösung jedem Versuche zu trotzen scheint. Z. B. finden sich in einer anonymen Liste arm. Termini (Handschriften b c) neben einer Serie bibl. Ausdrücke auch einige wenige Etymologien, darunter zu meinem nicht geringen Staunen: *Սինա անմատոյց ասի որէ գլուխ լերինն* usw. Sina inaccessibilis. Wie diese alte philonische Fehletymologie den Weg in diese späten Listen gefunden hat, ist unverständlich, zumal meines Wissens kein Autor (Hier. Sion invium gehört nicht hierher), noch weniger irgendein Onomastikon diese Etymologie übernommen hat (entstanden aus *Σινα αβατος* = *Σινα βατος*, Dittographie).

Die Genesis und den Konnex all dieser armenischen, griechischen, syrischen Lexika genauer zu kennen, wäre linguistisch wie biblisch von nicht geringem Wert.

Index

Turcica.

Von

W. Bang.

Unter dem Titel Turcica[1] hat V. Thomsen, der geniale Entzifferer der Orchon-Inschriften, soeben eine Reihe von neuen Erklärungsvorschlägen zu diesen ältesten Denkmälern türkischer Sprache zusammengestellt. In temperamentvoller Weise dringt er allenthalben tiefer in deren Verständnis ein und man darf sagen, daß seine Ausführungen diejenigen, die sich nicht in eine Theorie zu verbeißen pflegen, im allgemeinen von der Richtigkeit seiner Ansichten überzeugen müssen.

Nur an einigen Stellen sind mir noch Zweifel geblieben, die ich hier darlegen möchte.

I.

An der Stelle I E 33 liest Thomsen jetzt S. 26 ff.:

yarïqinda ai almasinda yűz artuq oqun urtï, *yäzkä bašïña bir t*[*ägmädi* oder *tắgűrmädi*][2].

Dies übersetzt er:

Dans sa cuirasse et son diamant (en forme) de croissant ils l'atteignirent de plus de cent flèches, mais [pas] une (d'elles) [ne pénétra, ou: ils ne la firent pénétrer] dans les plaques (de son armure) ni dans sa tête.

Aus Thomsens Begründung seiner Auffassung, soweit dieselbe nicht ohne Weiteres klar ist, hebe ich die folgenden Sätze (S. 31) hervor:

---

[1]) Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XXXVII, Helsingfors 1916.

[2]) Die Umschrift habe ich in meine umgesetzt.

1. *ai almas* . . . „diamant de lune“ [*ai* „mondförmig“], c'est-à-dire ornement de diamants en forme de croissant, fixé sans doute au casque. Rien ne nous empêche, je crois, de supposer que le mot *almas* (de gr. *ἀδάμας*?) ait pénétré en Orient assez tôt pour pouvoir figurer en turc au VIII[e] siècle, et quant à la forme du dit ornement, il est peut-être permis de croire qu'à cette époque le croissant était déjà devenu l'emblême des Turcs.

2. *almasinda* (und *bašïña*) mit *i* für *ï*: pour cette raison probablement que l'*i* (*ï*?) de cet affixe était, dans le turc de l'Orkhon, une voyelle palatale invariable[1].

Was zunächst die Herleitung von *almas* < *ἀδάμας* anbelangt, so scheint sie mir so sicher, daß ich Thomsens Fragezeichen mit der größten Gemütsruhe tilgen würde: Wie uig. *nom* < *νόμος*, so ist wohl auch *almas* dem Türkischen durch das Soghdische vermittelt worden und zwar durch den *l*-Dialekt, in dem *δ* > *l* übergegangen war (vgl. u. a. F. C. Andreas, Zwei soghdische Exkurse in SBAW 1910 307). Fraglich ist nur, ob das mittlere *α* von *ἀδάμας* schon im Soghdischen geschwunden war (vgl. etwa *dêdêm* bei F. W. K. Müller Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan. II. Teil in Anhang zu den ABAW 1914 47 > *didim* < *διάδημα* nach F. W. K. Müller Uigurica 47) oder ob sein Schwund erst im Türkischen vollzogen wurde (vgl. etwa meine Bemerkungen in SBAW 1916 § 21 ff. und osttürk. *yarmaq* < *yaratmaq* in F. W. K. Müller und E. Sieg, Maitrisimit und „Tocharisch“ SBAW 1916 408).

Steht also einerseits die Etymologie von *almas* meines Erachtens durchaus fest, so kann ich mich mit der Übersetzung „Diamant“ an unserer Stelle doch nicht befreunden. Ohne Beweise beibringen zu können, daß der Halbmond im 8. Jahrhundert nicht das „Wappen“ der Türken war, möchte ich daran erinnern, daß die chinesischen Quellen „Halbmond und Stern“ nicht zu kennen scheinen, dafür vielmehr den Kopf einer Wölfin ausdrücklich erwähnen (Journ. asiat. Mars—Avril 1864 333: Au sommet de la hampe de leurs drapeaux, ils placent une tête de louve en or; ib. 350: à la porte de sa tente il dressa un

[1]) Von mir gesperrt.

pavillon surmonté d'une **tête de loup**, pour montrer qu'il n'avait pas oublié son origine)[1].

Und warum sollte der Verfasser durch ein übles pars pro toto die Helmzier[2] statt des Helmes erwähnen?

Zweifellos kann *ai* allerdings im Sinne von „mondförmig" gebraucht werden: so Prob. II 311_{285} *ai qulaqtïg* „mit mondförmigen Ohren" oder V 489_{4107} wo Er Tschetschän in einer an das Hildebrandlied erinnernden Situation mit seinem *ai balta* „Mondbeil"[3] in den Kampf zwischen Er Bolot und seinem Vater Qan Joloi eingreift (Quelle: Rustem und Sohrab?).

Ebenso zweifellos aber hat *ai* auch die Bedeutung „glänzend (wie der Mond)". So heißt das „Schwert" Prob. III 149_{36} 155_{169} *aq bulat* „der weiße Stahl": 179_{438} aber *ai bolat* „der leuchtende Stahl", wozu Prob. II 394_{507} *ai molat*, 299_{873} usw. *ai molat qïlïs* „Schwert von glänzendem Stahl" (Radl. „von Mondstahl") zu vergleichen ist. Ob, wie die Übersetzung „Mondstahl" anzudeuten scheint, die Bedeutung „glänzend" dem Sänger verschleiert bleibt, kann ich nicht sagen; daß er aber von „mondschwarzen Pferden" (*ai qar'at* Prob. II 232_{409}) singen will, leuchtet mir nur sehr wenig ein.

Da, wie wir sahen, *aq* und *ai* vertauschbare Epitheta sind, so werden wir auch das bisher unerklärte *äikär* „Panzer" (Prob. IV 278_{16-17}) hierher stellen müssen; *ai* kann hier unter Einfluß von *i* palatal geworden (vgl. *äi* „Monat" bei F. W. K. Müller, Beitrag

[1]) Vgl. weiteres bei J. Marquart, Über das Volkstum der Komanen in Abhandl. der Gött. Gesellsch. der Wissenschaften. N. F. Band XIII an den S. 228b angeführten Stellen.

Die Angabe v. Hammers (Gesch. der goldenen Horde, S. 73), der Chwārizm-Schāh Täkäš († 1200) sei der erste Sultan gewesen „welcher den Knauf seiner Zelte mit dem Halbmond verzierte" (vgl. Deguignes IIb. liv. XIV 264), kann ich hier nicht kontrollieren. Als Eigenname kommt *ai ïjïltïs* in einem koibalischen Heldengesang vor (Prob. II, 281_{260}) — ein Beweis übrigens, daß die häufigen türkischen Doppelnamen in der Tat z. T. auf Koordination beruhen (Houtsma, Arab.-Türk. Glossar, 31—33).

[2]) Eine Vorrichtung zur Aufnahme der Helmzier erwähnt A. von Le Coq in seinem großen Tafelwerke Chotscho zu Taf. 48.

[3]) Wb. IV 1171 *ai palta* „Helebarde". — Sollte es reiner Zufall sein, daß das türkische Wort für „Beil" (*balta*, *palta* usw.) in seinem ersten Teil dem gr. *πέλεκυς* zu entsprechen scheint? Das griechische Wort wird bekanntlich mit ai. *paraçu* verglichen, beide mit sumer. *balag*, ass. *pilakku*.

zur genaueren Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens in SBAW 1907 960) oder dem zweiten Element lautlich angeglichen worden sein (vgl. kir. *kắrắűkắ* „Panzer“ = *kirắűkắ* Prob. IV 168 7 u; etymologisch unklar[1]): *aq* aber ist das Epitheton ornans, das zu einem anständigen Panzer gehört (*aq olpoq* V 42 1235; *aq sŏt* 62 38; *aq kűbő* 63 80; *aq saut* III 153 98.

Die Bedeutung „glänzend“ muß offenbar auch in dem Namen des Uigurenqaγans angenommen werden, der das Denkmal von Qara Balγassun errichten lies: *ai tắñridä qut bulmïš alp bilgä qaγan* „der vom glänzenden (leuchtenden) Himmel[2] die Majestät erlangt habende, heldenhafte, weise Qaγan“ (F. W. Müller, Uigurica II 95; Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch, 9, 29; Marquart, Ǧuwainis Bericht über die Bekehrung der Uiguren in SBAW 1912, 499).

Wie *ai* so hat aber auch *almas* in den Türkdialekten zwei Bedeutungen: 1. „Diamant“ und 2. „Stahl“[3]! Prob. III 400

---

[1]) Es hat den Anschein, als verberge sich hinter **kür* ein jetzt in Vergessenheit geratener Name eines Metalles.

[2]) Man wird sich fragen dürfen, ob *ai* in *ai tắñri* mehr auf den materiellen Himmel sich bezieht oder ob das Epitheton auf manichäische Einflüsse zurückzuführen ist; *tắñridä qut bulmïš* = „von Gottes Gnaden“.

[3]) Die Bedeutung „Stahl“ ist die ursprünglichere; vgl. Stephani Thesaur. Graec. Ling. ed. Paris 1831 I, 618: *ἀδάμας* de lapide pretioso nonnisi serius usurpatum. Primus, nisi fallor, est Theophr. [† ca. 300 v. Chr.] De lapid. § 19. Im Thesaurus wird auch auf arab. الماس hingewiesen, wo die erste Silbe für den Artikel gehalten werden mußte. Diese Auffassung liegt auch der osm. Nebenform *ắlmas* zugrunde. Ebenso wohl *älma* „Apfel“ als wäre es *el ma*.

Um zu *almas* zurückzukehren, so gehört das Wort zu denen, welchen „die sprechenden Völker alle gegeben das Recht der Heimat bei sich“, wie Cl. Brentano Vater Vossen im Murmeltierchen verulkt, und P. de Lagardes Gedanke, daß *ΑΔΑΜΑΣ* zu *ΑΛΑΜΑΣ* verlesen sei (Übersicht 220 27, Abhndlg. Gött. Ges. Wiss. Bd. XXXV 1889) ist daher fallen zu lassen; denn das Wort ist den Kopten zweifellos durch iranische Händler und nicht durch irrtümmliche Auffassung der gelehrten Überlieferung übermittelt worden. Die Uiguren kennen *almas* „Diamant“ (Klaproth, Uiguren 22), das in den Turfanfragmenten meines Wissens bisher nicht vorgekommen ist; diese übersetzen vielmehr „Diamant“ durch *v(a)zïr* (Uigurica 43 4 *v(a)z̤ïr*; Uigurica II 26 13, 27 26), dem nach einer freundlichen Mitteilung E. Siegs im Tocharischen *waśir* (< skt. *vajra*) entspricht — so reichen sich an Orchon und Selenga die beiden großen Kulturkreise die Hand.

Str. 243 $_{3}$ *almas qïlïš* „Stahlschwert“, IV 370 $_{3, 15}$ *almas balta* „Stahlbeil“, 356 14 $_{9u}$ *almas qïlïts* „Stahlschwert“ (der Herausgeber übersetzt hier „Diamantschwert“ obwohl er 375 $_{9u}$ dasselbe Schwert ein „Stahlschwert“ sein läßt). So häufig ist *almas* zu *qïlïč* als Epitheton ornans hinzugefügt worden, daß *almas* allein schon „Schwert“ bedeuten kann: Prob. IV 277 $_{10u}$, 278 $_{10}$; dieselbe Bedeutung hat das durch *polat* „Stahl“ definierte *almas poladïm* „mein Stahlschwert“ in Prob. IV 12 $_{16, 18}$. Das doppelt „irrtümliche“ *a* finden wir Prob. IV 166 $_{20}$ *almas qïlïč* (200 $_{15}$, 207 $_{4u}$ *almas qïlïč*) und IV 151 $_{4u}$ (vgl. $_{2u}$) *ayaγïmda almāzïm bắr* (dies *bar* für *bâr* für *bar*) „an meinem Fuße ist ein Stahlschwert“ [1].

Dem Kara-Kirgisen ist das ja nicht ganz gefahrlose Ding zu einem „reißenden Tiger“ oder dgl. geworden [2], weil es etymologisch isoliert war: Prob. V 384 $_{611}$ ff. *albars* „Schwert“, 515 $_{4970}$ *albars*, als wäre es aus *al* und *bars* zusammengesetzt.

Nach dem Gesagten wird es nicht unpassend erscheinen, das kökt. *ai almas* durch „glänzenden Stahl“ zu übersetzen und darunter Kül Tigins „Stahlhaube, -helm“ zu verstehn. Das paßt viel besser zur Situation: der tapfere Prinz ist von allen Seiten von Feinden umringt und die Pfeile hageln nur so auf ihn los: *yarïqinda ai almasinda*. Man lese das einmal in der sinngemäß ergänzten Übersetzung Thomsens: „dans sa cuirasse et dans son diamant (en forme) de croissant ils l'atteignirent de plus de cent flèches. Unzweifelhaft wäre es schon besser, dafür einzusetzen „et dans son casque“. Aber man fühlt, daß auch so noch nicht alles in Ordnung ist. Ich nehme denn auch an, daß *yarïqinda ai almasinda* nicht sowohl in lokativischer als vielmehr in dativdirektivischer Funktion steht, d. h. für **yarïqiña ai almasiña*: „auf

[1]) So schon im Komanischen *buladlar* „Schwerter“ oder „Dolche“ (CC 170 $_{3}$) für Kuuns unmögliches *buladolar*; der stimmhafte Auslaut u. a. auch im Babur name (Mrs. Beveridge, The Memoirs of Bābur, London, S. 402 — ich verdanke das Buch der Liebenswürdigkeit meines Kollegen Horovitz). Auch dieses Wort ist dem Türkischen durch das Iranische (dort < ?) vermittelt worden und sollte bei der Beurteilung des Übergangs *b-* > *m-* (*molat*) nicht übersehen werden. Vgl. auch Berneker, Slav. etym. Wb. 100.

[2]) Vgl. Wb. I 349 *al* [7]; das Wort *al* ist auch im Sagaischen zu belegen: Prob. II 32 420; doch vgl. *al* [8].

seinen Panzer und Helm trafen sie mit hundert und mehr Pfeilen"[1].

Dieser Gebrauch des Lokativs liegt ganz unzweideutig vor in II E 35 *bu yirdǟ kälti* „kam[en?] zu diesem Lande": wir werden also auch I E 8 *kün toγusïqda* durch „nach Osten" übersetzen dürfen. Dann aber kann uns nichts hindern, I N 11 *közdä yaš kǟlsär . . . . köñültä sïγït kälsär* ebenso zu erklären: „während Tränen ins Auge . . . . Kummer ins Herz kam".

In den Turfanfragmenten ist dieser Gebrauch von *-da* überaus reichlich zu belegen: F. W. K. Müller Uigurica, 7 4 *bir qabanda urup* (!) „sie legten (es) auf einen Teller": 8 10 *ol quduγ ičintä kǟmišdilär* „sie warfen (ihn) in das Innere des Brunnens" (aber 9 2 *quduγqa kǟmiš-*); 41 2 *ol yäklär arasïnta kirip* „unter jene Dämonen tretend"; 39 12 *sačlarïn ǟñinlärintä tüšürüp* „ihr Haar auf ihre Schultern fallen lassend" = 43 3 *sačlarïn artlarïnta ïtdïp* = Uigurica II 25 15 *sačïn . . . . arqasïnta ïtïp*; 27 24 *yirdä qamtï* „er schleuderte ihn zu Boden" usw.

Kehren wir jetzt zu unsrer Stelle zurück, so kann ich mich mit Thomsens Ergänzung der Lücke *birt [:]||* durch *bir tägmädi* oder *tägürmädi* nicht recht befreunden: *täg-* heißt doch „treffen, berühren, gelangen an, anrühren" usw. (Wb. III 1344 *oq tīdī* „der Pfeil hat getroffen"[2]). Wenn also schon *bašïña tägmädi* „(aber) keiner (der Pfeile oder Feinde?) traf den Kopf" möglich wäre, so hieße es doch die Behauptung des ersten Satzgliedes einfach wieder aufheben, wenn der Verfasser der Inschrift im zweiten Satzgliede gesagt hätte *yäzkä tägmädi* „keiner traf die Kupferplatten des Panzers". Will man aber den Feinden eine solche Unsicherheit im Bogenschießen trotzdem zutrauen, so ist es anderseits wieder unklar, warum denn gerade die Kupferplatten des Panzers erwähnt werden.

Wir entgehn all diesen Schwierigkeiten, wenn wir die Lücke, ganz im Sinne Thomsens, durch *birtä batmadï* ergänzen und über-

---

[1]) Zu dieser Übersetzung vgl. VI 76 7 u: *ot tašlaidïγan tilismatqa oq bilän andaq urdï* „er traf so mit dem Pfeile die Vorrichtung, die Feuer (auf sein Boot) werfen sollte". II 65 759: *čibirgä alïpqa oq urün-čadïr* „der Pfeil trifft die zwanzig Helden".

[2]) Vgl. Prob. I 271 273 *tägbīn salzam* „wenn ich (beim Schießen) nicht treffe".

setzen „aber nicht einer (der Pfeile) drang in (durch) die Kupferplatten[1] und in sein Haupt". Vgl. Prob. III 382 Str. 164 4:

Bos džigit tasqa bir oq atqan ekän, tasqa oq . . . . batti
Bos Dschigit schoß einen Pfeil auf den Stein ab, der Pfeil drang in den Stein ein . . . .

Ich wende mich jetzt zu der phonetischen Seite von *almasinda* usw. (vgl .oben S. 271 unter 2). Ob das Possessivsuffix der dritten Person damals schon (oder noch?) mit langem *ï* gesprochen werden konnte, läßt sich heute noch nicht mit voller Sicherheit sagen[2]. Thomsens Fragezeichen ist also durchaus berechtigt; weniger das „invariable", mit dem er die Palatalität des Suffixvokals bezeichnet. Wir werden vielmehr annehmen müssen, daß -*ï*- und -*i*- promiscue gebraucht wurden: seinen Ausdruck erhält dieses Schwanken durch die inschriftlichen Schreibungen **qγnïn** = *qaγanïn* und **qγnin²** = *qaγanin* (Thomsen, Inscr. S. 30). Freilich findet sich **n²** fast ausschließlich (außerhalb der Inschriften im Traumbuch XL *yasïčin²* „mit seinem Pfeile", JRAS. Jan. 1912, 204).

Müssen wir also nach dem inschriftlichen Befunde annehmen, daß in der Tat im 8. Jahrhundert bei gutturalen Wörtern kurzes *i* (oder auch *ī*) dort erscheint, wo die meisten modernen Dialekte *ï* haben, so drängt sich uns die meines Erachtens viel wichtigere Frage auf, ob das mit *ï* abwechselnde *i* auf das Possessivpronomen beschränkt war oder schon um jene Zeit auf andere Formen überzugreifen im Begriffe stand.

Ich kann mir nicht gut denken, daß man auch bei gutturalen Wörtern das Possessivpronomen vorwiegend *-si*, *-sin* usw. ausge-

---

[1]) Den Panzer haben wir uns wohl als einen gesteppten Panzer (vgl. Wb. II 1403 s. v. *kïm*; dies vielleicht auch Prob. IV 307 14a) mit Roßhaareinlage vorzustellen, an den neben Plättchen besonders Brust- und Armstücke aus Kupfer (Messing) befestigt waren; auf Kupfer und Bronze deuten wohl auch die goldgelben und grün(oxydierten) Töne in den Wandgemälden aus Turfan in v. Le Coqs Chotscho.

Etymologisch wird *yarïq* kaum von *yarïq* „hell leuchtend" zu trennen sein, während das osm. *yaraq* zu *yara-* gehört; semasiologisch ist *tem* (Prob. II 339 1239 usw.) zu vergleichen: „das Passende, Nötige, Rüstzeug".

[2]) Wenn meine Annahme richtig ist, daß -*ï* bei konsonantischem Auslaut aus -*sï* assimiliert worden ist (*qaγanï* < **qaγansï*; vgl. SBAW 1916 1236ff.), so wäre die Länge keineswegs unwahrscheinlich. Sie wäre dann durch Systemzwang auch auf -*sï* > -*si* > -*sī* übertragen worden.

sprochen habe, daneben aber das Privativsuffix nur *-sïz* gelautet habe; oder daß zwar *-si* in fast ausschließlichem Gebrauch gewesen sei, das bekannte Suffix der Nomina actoris aber nur in der Form *-čï* vorgekommen sei.

Vielmehr werden wir auch hier schon für das Altosttürkische bedeutende Schwankungen annehmen müssen; daß sie tatsächlich bestanden, geht zur Evidenz aus einem armseligen Zettelchen hervor, das M. A. Stein und V. Thomsen uns im JRAS 1912 Jan. S. 187 mitgeteilt haben. Dort steht c 5 für „den Schäfern" das Wort *qoňčï-lärkä*, wo auf Grund des palatalen Pluralsuffixes ganz selbstverständlich *qoňčilär*[1] gelesen werden muß.

Für *-sïz* wird der dokumentarische Nachweis schwer zu erbringen sein, wenn aber II E 24 **yγsz** („feindlos"), an der Parallelstelle I E 30 dagegen **yγsiz** erscheint, so dürfte doch wohl die Annahme berechtigt sein, die beiden inschriftlichen Varianten gäben das Schwanken zwischen den beiden Formen *yaγïsïz* und *yaγïsiz* oder *yaγisiz* wieder. Es ist aber nicht zu übersehn, daß auch bei palatalen Vokalen **-siz** und **-sz** nebeneinander vorkommen (*biligsiz* I E 5).

Während das Suffix der ersten Person Imperativi in den Jenissei-Inschriften auf **-yn**^{1} d. h. *-aγïn* auszulauten scheint — ich kann das leider jetzt nicht kontrollieren — erscheint in den Orchon-Inschriften dafür **yin**^{2} d. h. doch wohl *-aγin*; ebenso in dem Berliner Fragment T. M. 342 (v. Le Coq in SBAW 1909, 1056, Vorderseite, Zeile 7—8[2]). In der Tonyuquq-Inschrift dagegen steht sowohl **n**^{1} als **n**^{2}.

---

[1]) Vgl. meine Ausführungen im ersten Kapitel der Osttürk. Dialektstudien sowie in SBAW 1915 268ff. Ob in der Datierung von Berdibeks Jarlik an den Metropolitan Aleksy (1357) *tegigu[ja lěta* „im Hennen-Jahr" < *taqiγu* > *taγiγu* der Umlaut türkisch ist, weiß ich nicht; ein Slawist müßte uns sagen, ob er slawisch sein kann (Mikkola im Journ. Soc. Finno-Ougr. XXX, 33, S. 18, Helsingfors 1914; das ebendort erwähnte *ent[ja lěta* „im Pferde-Jahr" weist wohl auf **änt* hin; entrundet aus **önt* für **yönt = yont* des anlautenden *y-* wegen). Auch im Namen der Pečenegen (< dem Russ.) liegt früher Umlaut vor; vgl. *Πατζιναχῖται* usw., arm. *Pacinnak* < türkm. *pačïnaq* (Houtsma, Türk.-arab. Glossar 65), osm. *badžïnaq*, dschag. *badžinaq* „Schwager". Ist der Umlaut russisch oder türkisch?

[2]) Wie es in dem Traumbuch JRAS Jan. 1912 196ff. geschrieben wird, geht aus der Transkription nicht ganz sicher hervor: doch wohl wie in den Inschriften?

Daß das Verbum *täñlä-* einmal *täñla* (I S 2) geschrieben wird, ist wohl ebensowenig ein Zufall oder „Fehler“, als in der Tonyuquq-Inschrift das häufige Auftreten von y² bei Wörtern, die *yo-*, *yï-*, *yu* im Anlaut haben sollten; hier waren zweifellos die Vokale schon durch das anlautende *y-* affiziert. Das Schwanken bei *tïl*, *til*, das sich allenthalben in den altosttürkischen Texten bemerkbar macht, setzt schon in der Tonyuquq-Inschrift ein (33 **t²ily**).

II.

Ungemein fördernd und klärend sind auch die fast restlos überzeugenden Ausführungen Thomsens zu *ärinč* (S. 33—44).

Seine Beweisführung, auf deren Einzelheiten ich hier nicht eingehen kann, gipfeln in den Sätzen (S. 43—44):

1. *ärinč* est donc un substantif qui, dès l'origine, a été ajouté comme une proposition à part (= *ärinč ol*): „c'est un fait“, „voilà la vérité“.

2. Mais ce sens est allé en s'affaiblissant, et le mot en question a fini par exprimer non pas un fait réel, mais seulement l'affirmation de la justesse d'un jugement ou d'une supposition. La nuance de valeur que l'addition de *ärinč* prête à une proposition sera donc quelque chose comme ce que nous exprimons par „certainement“, „sans doute“, „il est à croire que“, „selon toute vraisemblance“ ou des tournures analogues.

Ich muß gestehn, daß ich die Ausführungen unter 2 für die ältesten Texte[1] lieber unterdrücken möchte; denn *ärinč* tritt immer dort auf, wo es sich um ein Faktum handelt, dessen fraglose Wirklichkeit dem Darsteller feststeht, sei es, daß er von Begebenheiten spricht, die vor seiner Zeit stattfanden, sei es, daß er Vorgänge erwähnt, die er miterlebt oder bei denen er mitgewirkt hat[2]. Dem ganzen Charakter der Inschriften entsprechend

[1]) Vgl. unten S. 283.

[2]) Der seiner Herkunft nach verwandte osmanische Dubitativus auf *-miš* — er hat längst aufgehört ein Dubitativus zu sein, stellt er sich doch mit Vorliebe bei *baq-* „sehn“ ein — kann auf eine parallele Entwicklung zurückschauen. Darüber an anderer Stelle; ein schönes durch *tir* verstärktes Beispiel aus Kunos, Oszmán-török népköltési gyüjtemény I 105 7 will ich hersetzen: *bunu sana bänim ölum öirätmiš-tir* „das hat dir gewiß (sicher) mein Sohn beigebracht“. Über *tir* vgl. unten S. 281 unter III.

finden wir *ärinč* nur nach den verschiedenen Präteritalformen, während es im Qutadγu Bilig auch nach dem Präsens auftritt.

Wir kommen also zunächst mit der Übersetzung „in der Tat tatsächlich, wahrlich“ vollkommen aus: sie paßt vorzüglich an allen Stellen, die Thomsen zusammengestellt hat. Ich kann als Illustration nur die folgenden anführen:

IE 3 *anï üčün ilig anča tutmïš ärinč* „deßhalb schirmten[1] sie in der Tat das Reich so“.

QB 107 12 *törüsüz tabuqčï yaramaz ärinč* „der Diener, der die Gesetze nicht kennt(?), taugt in der Tat (wahrlich) nicht.

Es ist aber fraglich, ob wir mit der Übersetzung „in der Tat“ den ganzen Inhalt von *ärinč* erschöpfen: ich glaube nicht, denke vielmehr, daß *ärinč* an den meisten Stellen sich vollkommen mit unserem „aber“ deckt! Die Bedeutung hat sich aus „tatsächlich“ entwickelt: daß sie richtig ist, geht schon daraus hervor, daß wir alle an den Stellen, wo *ärinč* vorliegt, gern ein „aber“ beifügten — in Klammer oder ohne Klammer — weil der adversative Sinn der betreffenden Stelle es so verlangte.

Auch hier müssen einige Beispiele genügen:

IE 4 *anda kisrä inisi qaγan bolmïš ärinč* „darauf aber wurden ihre jüngere Brüder Qaγane“.

Tq 2 „sobald die Türken keine Qane hatten, machten sie sich von den Chinesen los; dann standen sie (eine zeitlang) unter eigener Qanen, verließen diese (aber wieder) und begaben sich wieder nach China. *Täñri*[2] *anča tämiš ärinč* d. h. der Himmel aber sprach“ usw.

IE 24 „die einen von Dir, o Türkvolk, zogen nach Osten, die andern nach Westen: *ädgüg ol ärinč qanïñ subča yügürti* d. h. dás aber war Dein (ganzer) Vorteil, daß Dein Blut wie Wasser floß“.

Beide Bedeutungen von *ärinč* finden wir u. a. in IE 10—11: *özä türk täñrisi türk ïduq yiri subï anča itmiš* (Parall. *itmiš ärinč*):

[1]) Vgl. unten S. 281 Anm. 1.

[2]) Zu *täñri* gehört ein Verb **täñridä-* „wie Gott sein“, von dem das Abstraktum auf *-m* gebildet wurde: *täñridäm* „Göttlichkeit“ (F. W. K. Müller, Uigurica II 30 31) „Gottheit“. So auch *ärdäm* „Männlichkeit“ usw. (vgl. Thomsen 38 Anm. 1). Hierher gehört ferner Qutadγu Bilig 177 4 B يتلدام, das vom Herausgeber passend in تيلدام *tïldam* oder *tildäm* emendiert wurde = „Beredsamkeit“. Anderes an anderer Stelle.

türk budun yoq bolmazun tiyin, budun bolčun tiyin qaṅïm iltiriš qaγaniγ ögim ilbilgä qatuniγ täṅri töpäsindä tutïp yügärü kötürmiš ärinč (Parall. *kötürti ärinč*) = „aber oben der Türkenhimmel und ihr heiliger Yirsub handelten so: damit das Türkenvolk nicht untergehe, vielmehr ein (unabhängiges) Volk bleibe, erhoben sie in der Tat meinen Vater Iltiris Qaγan und meine Mutter Ilbilgä Qatun, indem sie sie von der Höhe des Himmels ausschirmten[1], auf den Thron“[2].

[1]) Vgl. Thomsen S. 35—36 gegen die allzu „wörtliche“ Übersetzung dieses Passus; „schirmen, erhalten“ auch in der Titulatur der Qaγane *il tutmïš* „Schirmer des Reichs“.

[2]) Dies ist offenbar der Sinn, wenn nicht die wörtliche Übersetzung des etymologisch noch nicht ganz geklärten Wortes *yügärü*; vgl. Thomsen S. 73 ff. Auch II E 2 *olurtuqïma . . . türk bäglär . . . . közi yügärü körti* kann *yügärü* unter Hinweis auf I S. 11 *türk . . . . bäglär bödkä körügmä* so übersetzt werden: „bei meiner Thronbesteigung schauten die Augen der türkischen Begs [zum Thron] empor.

Vor *közi* steht im Texte u. a. noch *säbinip* **t¹os²t¹mš**. Da **s²** nicht gut in einem gutturalen Worte auftreten kann, so will Thomsen auch heute noch am liebsten (S. 74 Anm. 2) einen Fehler des Steinmetz annehmen und *toqtamïš* lesen; er übersetzt jetzt: les begs . . . . furent transportés de joie et leurs yeux [rassurés?] regardèrent en haut (= vers le ciel). Trotz des Zitats aus Pavet de Courteille (*toqtamïš* „qui a pris du repos, qui s'est affermi“) kann ich mich auch mit dieser Übersetzung nicht recht befreunden, da der Sinn, den Thomsen in die Stelle legen möchte, doch wohl klarer durch *säbindi* ausgedrückt hätte werden können. Nun wird heute das entsprechende tel. *toqto-* mit der Form auf *-ïp, -ip* verbunden: *aidïp toqtodï* „er hielt beim Sprechen inne“ (Wb. III 1154), *qačandā ïlap toqtobos* „niemals wird man aufhören zu weinen“ (Prob. I 152 9). Die Richtigkeit von Thomsens Lesung *toqtamïš* immer vorausgesetzt, würde also ein Satz *bäglär säbinip toqtamïš közi yügärü kördi* doch wohl übersetzt werden müssen „der Bege Augen, die aufgehört hatten sich zu freuen, schauten wieder empor“.

Auf diese Weise werden wir den bei *-p* keineswegs beliebten Subjektswechsel los, für den man sich nicht auf I S 7 berufen darf (*bilig bilmäz kiši ol sabïγ alïp, yaγru barïp öküš kiši öltig — öltiñ*), weil dort in beiden Satzteilen *kiši* zwar, wenn man will, das grammatische, das in *öltig* steckende „Du, Ihr“ aber das logische Subjekt ist.

Was *yügärü* betrifft, so vergleicht Thomsen (S. 73) osm. usw. *yüksäk* — „(pour **yügsäk?*)“ — „hoch erhaben“ usw. (vgl. Huart, Journ. as. Jan.-Févr. 1914 S. 36 Nr. 61 5: *yüksäk yidiz orunluqtïn qodï öz kämišti* „er warf sich von seinem erhabenen, hohen Throne herab“). Ich möchte in der Analyse des Wortes noch weiter gehn und es in *yü-gärü* zerlegen; zu diesem **yü* gehört *yüčä* (bei Houtsma, Türk.-arab. Glossar 109) „Rücken, der höchste

Thomsens grundlegende Erklärung von *ärinč* wirft nun ein willkommenes Licht auf das bisher etymologisch unklare Wort *kȫk* oder *kök*, das dreimal in der Tonyuquq-Inschrift belegt ist und, wie *ärinč*, hinter dem Verbum steht: 16 *ölti kök* „sie starben zweifellos", 22 (vgl. 31) *öltürtäči kök* „er wird zweifellos töten". Ich lese *kök*, weil ich denke, daß das Wort mit dem Wb. II 1221 verzeichneten *kök* „Wurzel, Basis, Grundlage" usw. identisch ist.

III.

Zur Stütze für die von ihm angenommene abgeschwächte Bedeutung von *ärinč* beruft sich Thomsen auf das alt. *turu* und fügt unter Verweis auf Verbitsky hinzu: „Ce mot, proprement le gérondif (?) du verbe *tur-* „être debout, se trouver, être" signifie „assurément, selon toute vraisemblance, évidemment (une supposition avec assurance)" et, de même que *ärinč*, il a sa place à la fin de la proposition, en dehors de la construction grammaticale." Er schließt daran einige Beispiele aus Verbitsky; aus dem 1. Band der Proben kann ich die folgenden Stellen hersetzen: 122 7 u: „*täzä*" *täyän sös turŭ* „dies ist das Wort *täzä* (= denn)"; I 166 2 u *qudaidïñ päryän päyi pu turu* „dies ist die von Gott gegebene Kraft"; im Band IV finde ich 48 2 u *minïñ täñizim ol poqlap yatqan turŭ* „der hat gewiß meinen See verunreinigt".

Die Bedeutung von *turŭ* geht nur aus dem Kontext hervor; vgl. z. B. Prob. I 157 16 *Qumandï . . . äki yäizañnïñ yonï turŭ* „Die Qumandï . . . sind die Untertanen zweier Saisane"; Plural *turŭlar* 157 20, *turŭbïs* 148 17: *pis qoi . . . . azrap turŭbïs* „wir füttern Schafe". Im Osmanischen erscheint *-dïr, -tïr*, z. B. Kunos l. c. 113 15 u *älbät* (!) *bu sarayïn bir adamï war-dïr, bu qoyunu-da o adam yäyädžäk-tir* „sicherlich muß in diesem Palast ein Mensch sein und der wird gewiß dieses Schaf verzehren".

Teil jeder Sache, hoch" = osm. krm. *yüdžä* „hoch, erhaben" (vgl. Vambery, Čag. Sprachst. 352) und wohl auch *yük* „Last" d. h. „die aufgeladene Bürde" (dschag. auch *yük-* „belasten" = kom. usw. *yüklä-*); hierzu *yüksät-* < *yük-sä-t-* „in die Höhe heben" (Houtsma 100) und *yüksäk* < *yük-sä-k* passivisch „in die Höhe gehoben" = „hoch; vgl. uig. *kötrülmiš* „erhaben". Ferner *yüt-* in den Turfanfragmenten: *yütä* „tragend" (Uigurica II 76 3); *yütür-* „aufladen" (Uigurica 8 3), *yütürük* < *yüt-ür-ü-k* „beladen" JRAS Jan. 1912, 201 XXIV; im Qut. Bil Hs. **B** dafür *yüd-*. Schließlich wohl *yüz* „Oberfläche, Obenseite" = kirgis. *düz* „Oberfläche" (weiteres zu *yüz* an anderer Stelle). In einer höchst sonderbaren Art von Lügenmärchen (?) scheint unser *yügärü* in dem Eigennamen *Qan Yügörü* (Prob. V 510 4815) fortzuleben. Zur Bildung von *yüksäk* ist SBAW 1916, 1249—54 zu vergleichen und *yükärü* in Uigurica 20 1 u; zu *yütürük* SBAW 1915, 628—29.

Worauf sich Thomsens Zweifel, ob *turu*, *turü* ein Gerundium auf *-u* ist, gründen ist mir unbekannt. Ich halte die Form jedenfalls für ein „Gerundium" und kann zur Stütze für diese Ansicht auf *čiγi* im Tarantschi verweisen, das aus **čïγ-ï* entstanden ist. Die syntaktische Verwendung dieser „Partikel", die der von *turu* genau entspricht, geht aus der folgenden Zusammenstellung hervor:

1. 46 9: *bu qiz maña saχlap olturup uχlap qalγan čiγï* „dies Mädchen hat mich erwartet und ist gewiß (sicher) eingeschlafen".

2. 49 12 u: *bular maña dat qilγeni čiγï* „diese wollen gewiß vor mir Klage führen".

3. 80 15: *Širin . . . maña tägmäidiγan čiγï* „Schirin will mich offenbar nicht heiraten."

4. 92 9: *mäšoqumnuñ beγï šu čiγï* „das ist wohl (gewiß, sicher, offenbar) der Garten meiner Geliebten".

5. 93 14: *mäniñdin bölök* (lies *bȫläk*) *mäšōqiñiz bar čiγï* „außer mir hast du gewiß noch einen andren Schatz".

6. 129 12 *kümüš bärmädiγan* (sic) *čiγï* „er will mir offenbar kein Silber geben".

7. 133 18: *üzikni bärmisäm oγlum bu oγul bilän yana kätidiγan čiγï* „wenn ich den Ring nicht hergebe, so wird mein Sohn gewiß wieder mit diesem Knaben fortgehn".

8. 133 21: *sarañ bolγan čiγï* „er ist offenbar toll geworden".

9. 138 1 u: *mäniñ kičik küγä oγlum šubu čiγï* „dieser ist zweifellos mein jüngster Schwiegersohn".

10. 150 12 u: *Wäzirniñ χotuniγa könnu yoq čiγï* „der Vezir liebt offenbar seine Frau nicht" usw. usw.[1].

Daran, daß wir hier das Gerundium von *čïq-* vor uns haben, kann mich das höchst sonderbare *čeqi* nicht irre machen, das Wb. II 69 s. v. *qaqširaq* (Turf.) aufgeführt wird: *qaqšireyiñ tolo yoγan bolγan čeqi bar* „deine Schenkel sind wahrscheinlich sehr dick". Wenn es richtig ist, kann es mit unsrem *čiγï*, *čiqi* nichts zu tun haben; denn neben *čiγï* < **čïqï*, **čïγï* finden wir, in derselben Bedeutung, im Kirgisischen *šïγar* < **čïq-ar*, †*čïγar*:

1. Prob. III 123 7 u: *ol džalγïz qašqan džoq-šïγar* „diese ist gewiß nicht allein entflohen".

[1]) Mit Suffix der 1. Person 79 11 *hušim kätkän čiγim* „ich war wohl in Ohnmacht gefallen". Sehr auffallend des doppelten Suffixes wegen.

2. 260 15: *Aina Qan[n]ïñ eldärinüñ dïzandarï šïγar* „es sind sicher die Leute von Aina Qans Volk".

3. 297 15 u: *mem qosqan qudai ekän šïγar* „Gott hat mich (ihm) gewiß vereint".

4. 333 6 u: *kelgän šïγar* „sie ist gewiß gekommen".

5. 333 5 u: *uγuqtaγan šïγarsïn* „du hast gewiß (sicher) geschlafen".

In der Funktion von *šïγar* kommt im Kirgisischen übrigens auch *bolar* vor, so daß wir die Gleichung haben: *bolar*: *šïγar* ~ *turu*: *čïγ*.

1. Prob. III 323 16: *tüömdü osundar alγan bolar* „diese haben offenbar (gewiß) das Kameel gestohlen".

2. 335 7 u: *küγöümüz bu qïzdï alïp qašqan bolar* „unser Bräutigam hat gewiß dieses Mädchen entführt".

So auch im 4. Bande der Proben: 60 3 *Märgän kilgän polar* „Märgän wird gekommen sein" d. h. „M. ist gewiß gekommen"; 221 7 *bu almas azïq bolar* „dieser Edelstein ist gewiß seine Nahrung".

Ganz im abgeschwächten Sinne dieser Wörter[1], d. h. also ganz in der von Thomsen angenommenen Bedeutung liegt nun auch *ärinč* in den Pariser Turfanfragmenten vor, was Thomsen leider entgangen ist (vgl. 41 Anm. 2). In dem Texte den Cl. Huart unter dem Titel „Le Conte bouddhique des deux frères" im Journ. asiat. Jan.-Févr. 1914 veröffentlicht hat, finden wir S. 14 Nr. 11 1: *mäniñ ol qañïm χan . . . inčä yarlïqqadï ärinč* „dieser mein Vater, der Qan, hat das offenbar (gewiß, sicher) befohlen" und S. 29 Nr. 45 5 *ol bodisvat ärinč* „das ist gewiß ein Bodhisattva"[2].

IV.

Mit heller Freude wird jeder Philologe Thomsens Ausführungen über *yoγuru* (S. 78 ff.) lesen, da sie ein Muster methodischer Beweis-

---

[1]) Vgl. Grimm Wb. s. v. gewiß II 3 (Bd. IV 1 3 S. 6200 ff., 6208 ff.): „gewiß *nimmt immer mehr die bedeutung von* sicherlich *im gegensatz zu* tatsächlich, wahrlich *an und geht in mundartlichem gebrauch geradezu zu der bedeutung* vielleicht *über*! Vgl. auch Stoffels Intensives and Downtoners. S. 1—2 (Hoops, Anglist. Forschungen, Heft 1).

[2]) [Nach Abschluß meines Manuskripts wurde mir durch von Le Coqs Liebenswürdigkeit Pelliots Arbeit *La Version ouigoure de l'histoire des Princes Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara* im T'oung Pao 1914 zugänglich. Pelliot gibt *ärinč* „le sens de 'ce doit être', indiquant une conclusion à laquelle on arrive par le raisonnement, bien qu'on n'ait pas encore la preuve par les faits" (p. 235 n. 4)].

führung sind. Wenn ich trotzdem in Einzelheiten zu einer wesentlich andren Auffassung der betreffenden Stellen gelangt bin, so sei doch ausdrücklich hervorgehoben, daß ich ohne Thomsens Erklärung von *yoγuru* wohl kaum zu einer richtigen Deutung gelangt wäre.

Unanfechtbar ist fortan, daß wir in *yoγuru* nicht einen Direktiv sondern ein Gerundium auf *-u* zu *yoγur-* vor uns haben.

Dieses *yoγur-* will Thomsen folgendermaßen erklären:

1. Je suppose que *yoγur-* est proprement la forme transitive du thème verbal *yoγ-*, en osm., „être caillé, coagulé; s'épaissir" (Samy: „vieux mot") usw. usw.

2. . . . *yoγur-* qui s'emploie généralement au sens de „pétrir" [„kneten"], mais qui a eu selon toute vraisemblence, une signification primitive plus large: „presser, comprimer; rendre épais, faire coaguler".

Er nimmt dann die Bedeutungen „piétiner; se frayer un chemin par, à travers; passer à travers" an und man muß zugeben, daß diese Bedeutungen an allen bisher bekannt gewordenen Stellen vortrefflich zu passen scheinen.

Demgegenüber fällt es kaum ins Gewicht, daß *yoγur-* und seine Verwandte heute nur „kneten" bedeuten: kom. *yūr-*, schor. *čūr-*; tar. *yuγur-* (diese Verengerung von *o* > *u* auch bei A. von Le Coq, Sprichwörter usw., Baessler-Archiv, Beiheft 1 S. 100) usw.

Aber passen die von Thomsen angenommenen Bedeutungen wirklich? Es scheint mir nicht und ich möchte das Folgende zu bedenken geben:

1. An den beiden Stellen, die Thomsen aus Huarts Veröffentlichung im Journ. asiat. Jan.-Févr. 1914 heranzieht, steht beidemale der Akkusativ; die zweite z. B. lautet: . . . *yïlanlar yatur; anï yoγuru usar[siz], ičgärü balïqqa kirgäisiz* „. . . (dort) liegen Schlangen: *Si vous pouvez passer à travers* (littéralement: „*les*[1] *piétiner*"), vous entrerez dans l'intérieur de la ville". Es liegen nun dort ich weiß nicht wieviele Schlangen und Drachen und von einem „Zertreten" derselben kann keine Rede sein; will man aber an dem Sinn „si vous pouvez passer à travers" festhalten — gut genug paßt er ja in den Kontext — so würde

[1]) Von mir gesperrt. Es bezieht sich auf die Schlangen.

der Türke doch wohl das Verbum *öt-* gebraucht haben (vgl. z. B Prob. IV 359 13 u *yïlannï ǖt-* = *ût*, = *üt-* < *öt-* „durch die Drachen hindurchgehen“).

2. Die erste Stelle ist wohl mit Thomsen zu lesen: *ol altun tayqa tägsärsiz, kök linχua-ṻg* [?] *körgäisiz. ol linχua sayu birär ayuluy yïlan bar . . . ol linχua yoluy yoyuru usarsiz . . . orduqa täggäisiz* „Wenn ihr diesen Goldberg erreicht, werdet ihre blaue Lotusblumen erblicken; jede dieser Lotusblumen ist eine giftige Schlange . . . Si vous pouvez vous ouvrir (littéralement: „piétiner“) un chemin à travers ces fleurs de lotus, vous parviendrez . . . au palais“.

Vergleicht man diese Stelle mit der ersten, so überrascht zunächst das bei Thomsens Auffassung vollständig überflüssige *yoluy* „den Weg“. Wer sagen kann *anï yoyuru*, der muß auch sagen können *linχua* [*-uy*?] *yoyuru*. Ist aber *yoluy yoyuru* nötig, so kann doch *linχua* nicht wohl für „à travers les fleurs de lotus“ stehn. Man sieht: irgendetwas stimmt hier nicht.

3. Ziehen wir nun zunächst einmal aus diesen beiden Stellen die grammatischen Konsequenzen: *yoyuru* wird mit dem Akkusativ konstruiert. Wenn also in den Inschriften (Thomsen 80—81) *Kők Ṻñüg yoyuru* erscheint, so werden wir zweifellos in *Kök Ṻñṻg* einen Akkusativ vor uns haben. Der geographische Namen ist also fortan als *Kök Üñ* oder, da *üñ* nichts zu bedeuten scheint, wohl eher als *Kök Öñ* anzusetzen.

4. II SW ist also zu lesen *Kök Öñig yoyuru . . . tünli künli yäti ṻdäškä*[1] *subsïz käčdim* „j'avançai en nous frayant le chemin par (littéralement: en piétinant) le *Kök Öñ* et traversai, en sept jours et nuits, le désert aride“.

Da auch Thomsen den *Kök Öñ* für einen Fluß hält, so ist nicht recht abzusehn, warum für *frayer le chemin* nicht einfach *käč-* gebraucht wurde. Man wird sagen: weil es am Schluß gebraucht wird[2]. Dieser Einwand fällt in der Tonyuquq-Inschrift 15 fort:

---

[1]) Ich möchte *ṻdǟš* < **üdä-š* lesen oder *ṻdiš* < **ṻd-i-š* und vergleiche die Nomina tel. *ṻdä́*, alt. *ṻdő* „das Rasten (auf der Reise am Tage), kir. *ṻdőr-* „in der Weise reisen oder übersiedeln, daß man auf der Mitte des Weges eine Nachtruhe macht“. Vgl. *üdörüm* und im Allgemeinen *qon-* und seine Ableitungen. Der ganze Ausdruck entspricht also ungefähr unsrem „in sieben Tag- und Nachtmärschen“.

[2]) Nach Inscriptions de l'Orkhon 128 ist *k* in *käčdim* nicht ganz sicher.

Kök Öniŋ yoɣuru ötükän yišɣaru udïzdïm „ich führte sie zum Ötükän-Waldgebirge indem ich . . .“

5. Die nächste Frage, die man sich stellen wird, ist nun diese: ist unter *Kök Öñ* wirklich ein Fluß zu verstehen? Die Tatsache, daß an den beiden Stellen, wo der Name vorkommt, das gegebene Verbum *käč-* nicht gebraucht wird, scheint von vornherein gegen diese Annahme zu sprechen. Wäre demnach *Kök Öñ* kein Fluß, so bliebe zunächst nur die Annahme übrig, es sei unter dem bisher nicht nachgewiesenen Namen ein Gebirge oder Plateau oder dgl. zu verstehen.

In dem Steinschen Manuskript, das V. Thomsen im JRAS Jan. 1912 veröffentlicht hat, kommt nun S. 199 XVII die folgende Stelle vor: . . . *at öñ yirdä arïp oñup turu qalmïš; täñri küčiñä taɣ özä yol sub körüpän, yïš özä yaš ot körüpän yorïyu barïpan sub ičipän yaš yipän ölümdä ozmïš tir* was Thomsen übersetzt „A . . . horse remained standing at the first (?) place, exhausted and languishing. Thanks to Heaven's power it saw way and water upon a mountain, and upon the forest-clad hills it saw fresh grass and went thither. By drinking the water and eating the fresh grass it escaped death.“

Daß *öñ* hier in einer uns unbekannten Bedeutung vorliegt, ist ohne weiteres klar; nach dem Kontext rate ich auf „dürr, öde, wüst“: *öñ yirdä* „in einer Wüste, Steppe[1]“ und *Kök Öñ* „die blaue Wüste, Steppe[2]“. Damit wird nun die grammatische Konstruktion von II SE um vieles klarer: *Kök Öñig yoɣuru* . . . *subsïz käčdim* „die blaue Wüste *yoɣuru*, ritt ich . . . . ohne Wasser durch dieselbe“. Wie prächtig der Zug durch die Steppe mit dem Durchwaten eines Wassers (*käč-*) verglichen wird, bedarf kaum einer besonderen Erwähnung.

Aus dieser Stelle erhellt, vorausgesetzt, daß meine Auffassung von *Kök Öñ* richtig ist, daß *yoɣuru* nicht gut „frayant le chemin par“ oder dgl. sein kann, da sich diese Bedeutung mit der des im selben Satz gebrauchten *käč-* geradezu decken würde.

6. Ich kehre jetzt zu der oben unter 1. erwähnten Stelle aus Huart (S. 27 Nr. 39 4) zurück, die vollständig lautet: *ol balïq*

[1]) Vgl. *ǟn yär* „Öde“ Prob. I 253 160 = *ǟn čär* II 60 578. Etymologie dieses *ǟn*, das II 161 146 in *en čer* kurz vorkommt?

[2]) Als Verbum haben wir *ȫñ-* „verwelken“ usw.; vgl. kaz. usw. *ȫñ-*.

||||||ä yimä yiti qat qaram ičintä alqu ayulu; bular yïlanlar yatur: anï yoγuru usar-siz, ičgarű balïqqa kirgäisiz.

Huart ergänzt die Lücke durch *ičintä*; Thomsen setzt dafür besser *tašra* oder *tašïnta*, *őnrä* oder *őnintä* ein. Das darauf folgende *yiti qat qaram* übersetzt Huart. und mit ihm Thomsen, durch „un *qaram* à sept étages" (im Glossar 51a: „palais (?)"; ohne irgendwelche Beziehung). Es ist aber ganz unzweifelhaft *qarïm* = *qarïq*[1] zu lesen: „Graben". Vgl. den Auszug aus der tibetischen Version bei Huart p. 8 Nr. 7: il arrive au palais du roi des dragons, entouré de sept fossés[2]. Für „Palast" gebraucht der Text *ordu*.

Das klärt die ganze Lage: „in einem siebenfachen Graben vor der Stadt liegen alle[3] giftigen Schlangen und Drachen; wenn ihr imstande seid, diesen (scil. Graben) zu überschreiten, so werdet ihr ins Innere der Stadt gelangen (treten)".

Hier passen meines Erachtens *piétiner*, *patauger* usw. keineswegs; wir erinnern uns vielmehr, daß die Türksprachen für „überschreiten" das Verbum *čïq-* gebrauchen können, das u. a. bedeutet „sich erheben, ersteigen, erklettern, klettern auf" usw. Im Sinne von „überschreiten" steht *čïq-* z. B. an den folgenden Stellen: Prob. IV 68_{4} *kőprünü čïqsalar taš qalanï nindžïk uadïr!* „wenn man über die Brücke kommt, wie kann man dann die Stein-Festung zerstören?"; 68_{12} *tāryanï čïqtïlar* „sie kamen über den Fluß"; 320_{8u} *bayaγï kūpirdän tsïγïp*[4] *kiskän bašlarïn kűrdilär* „als sie über die Brücke ritten, sahen sie die abgeschlagenen Köpfe".

Ich setze also *yoγur-* = *čïq-* und nehme auch für *yoγur-* die Bedeutungen „übersteigen; oben in der Höhe über etwas steigen; überschreiten, hinwegschreiten über; erklettern, erklimmen, ersteigen" usw. an. Sie passen vortrefflich an allen Stellen, an denen das Verbum bis jetzt belegt ist: z. B. Huart p. 27 Nr. 39_{1}

[1]) Vgl. Huart S. 22 Nr. 27_{3} *umadam* — *umadïm* „ich konnte nicht" usw.

[2]) [Sachlich Pelliot l. c. 247 n. 2, wo *qaram* schon als *qarïm* erkannt wurde].

[3]) Im Sinne von *alqu tűrlűg* „alle möglichen": vgl. F. W. K. Müller Uigurica II 58_{4} und 58 $(7)_{2\,ff.}$

[4]) Zu dieser Konstruktion mit dem Ablativ vergleiche Proben VI 103_{9}: *yāti dāryedin ötűp* „über sieben Flüsse setzend"; 176_{1u} usw.: *kőbrűktïn őtkűčä* „ehe er über die Brücke ging"; IV 320_{6} usw. *yïlγï kūpirdän uzūp kittï* „Pferde kamen über die Brücke". Zu diesem *őt-* gehört das uig. *őtkűrű* „weiter" < *őt-kűr-ű*.

ai linχua yoluγ yoγuru usarsïz „wenn ihr imstande seid, über diesen Lotusweg (mit den Schlangen) zu kommen“.

Für II SE *Kök Öñ yoγuru . . . . subsïz käčdim* dürfte es sich empfehlen, die Bedeutung „ersteigen“ zu wählen; daraus würde dann hervorgehn, daß wir unter *Kök Öñ* genauer, ein „wüstes, steppenartiges Hochplateau“ zu verstehn hätten: „den Kök Öñ ersteigend . . . . durchritt ich ihn ohne Wasser“. Ein strikter Beweis für diese Vermutung läßt sich nicht erbringen, solange der Name oder wenigstens sein chinesisches Äquivalent nicht nachgewiesen ist. Eine gewisse Bestätigung aber erfährt sie durch Thomsens Nachweis, daß der Kök Öñ ein bedeutendes Hindernis gewesen sein muß sowohl für einen Marsch von Süden nach Norden als für einen solchen von Norden nach Süden (S. 81—82); diese Forderung würde allerdings auch eine ebene Steppe (Hirth, Nachworte, S. 33 Anm. 1) erfüllen[1].

7. Anzeichen dafür, daß meine Erklärung von *yoγur-* richtig ist, glaube ich auch an der letzten Stelle zu finden, in der das Wort noch vorliegt: Tonyuquq-Inschrift 26—27: *öñräki är yoγurča* |||:||| *ïbarX ašdïmïz.* Die Bedeutungen, die das Wb. für *aš-* anführt, sind die folgenden: „über etwas hinübersteigen, einen Bergrücken passieren; steigen, hinaufsteigen; in die Höhe steigen“ usw. Trotzdem *ïbarX* nicht erklärt ist, scheint die Stelle einen guten Sinn zu geben, wenn wir übersetzen: „nachdem, als[2] die Vorhut erstiegen hatte . . . . erstiegen (auch) wir“ oder „nachdem die Vorhut die Höhe überstiegen hatte . . . . überstiegen auch wir (d. h. das Gros des Heeres) sie“.

Das oben *X* umschriebene Zeichen, kann bis jetzt nicht gelesen werden; Thomsen meint (S. 82): Que *ïbarX* soit un nom propre, cela ne fait guère de doute. Ich weiß nicht, ob sich eine andere Auffassung nicht mehr empfehlen würde:

II SE haben wir in ähnlicher Situation *subsïz käčdim*

Tony. 36 haben wir in ähnlicher Situation *yolsïzïn ašdïm*

---

[1]) Die Mehrdeutigkeit derartiger Begriffe ist fast erschreckend: wie *öñ yir* bedeutet nach Wb. II 733 *qïr yär* im Osmanischen „die Wüste“; *qïr* bedeutet sonst u. a. „Ebene, Steppe, bergige Steppe, Rücken (Gipfel); Bergrücken; das hohe Ufer“ — in den Texten dann auch „das feste Land, Festland“ usw.

[2]) Zu *-ča* vgl. Thomsen S. 83 Anm. 1.

d. h. beidemale ein Adverbium. Nun bedeutet *ï* im allgemeinen „Gewächs“ (Uigurica 29_1) und in *barX* könnte eine uns unbekannte „adverbiale“ Ableitung zu *bar-* vorliegen (vgl. *barlï, parlu*) das Wort bezöge sich also vielleicht auf die Vegetationsverhältnisse des eingeschlagenen Wegs: Z. 26 *ïγač tutunu aγturtïm* „ich ließ sie avancieren indem sie sich am Holz (d. h. am Strauchwerk usw.) anklammerten“ (vgl. Thomsen S. 75—78; und besonders auch 89 ff.)!

Die Lücke vor diesem Worte glaubt Thomsen nach einer ausgezeichneten Photographie mit *täγürüp* ausfüllen zu müssen. Wir hätten dann als Bedeutung des ganzen Satzes etwa: als die Vorhut die Kämme überschritten hatte, führten wir den Rest unserer Leute herbei und überstiegen mit dem Gros das Gebirge (die Höhen) auf holz- oder baumreichem Wege.

Wie haben wir uns diesen hypothetischen „Weg“ vorzustellen? Doch offenbar von der letzten Haltestelle aus bis zum Kamm der Höhe (vgl. Z. 26 und Thomsen S. 75 ff.)! Nun sind die Bedenken, die ich vor zwanzig Jahren gegen Thomsens Lesung von ↓ = *oq* „Pfeil“ hatte, vor seinen prächtigen Ausführungen über *on oq* (S. 4 ff.) geschwunden, wie Schnee vor der Sonne: ↓ = *oq* „Pfeil“ ist demnach ein Ideogramm oder wie Thomsen S. 28 sagt eine représentation figurative d'une flèche. Das Zeichen für *X*, das wir an unserer Stelle finden, sieht nun so aus: ▷◁. Es dürfte ein Ideogramm für *baš* sein = „Kopf, Gipfel, Spitze, Kamm“ usw.[1]. Wir hätten also *ï bar baš ašdïmïz* „wir überstiegen den mit Sträuchern bewachsenen Gipfel“ oder vielleicht noch besser „den Kamm an solchen Stellen, wo er mit Sträuchern bewachssn war[2]“. Daß wir auf diese Weise ein Objekt zu *aš-* bekommen ist jedenfalls „mit Freude zu begrüßen“.

8. Wir haben also mit ziemlicher Sicherheit festgestellt, daß *yoγur-* ein altes Synonym von *čïq-* und *aš-* (kir. usw. *as-*) ist[3]. Zu seiner Erklärung haben wir von einem Stamme **yo* „Oben,

---

[1]) Das Zeichen ▷◁ kommt nach Thomsen nur noch einmal vor und zwar in einer Jenissei-Inschrift (Uj. A. 5); dort wäre also wohl *yaš aq baš bän* zu lesen: „ich bin der junge Aq Basch“.

[2]) Zu *ï bar baš* vgl. nur *qala bar yăr* „ein an Rindvieh reiches Land“ (Wb. II 224).

[3]) Beide vereint z. B. Prob. I 175_{13}: *pu tūdañ čïγïp ažalbai yadïm* „dieses Gebirge können wir nicht übersteigen“.

die Oberseite, oben sein" auszugehn, von dem sich nur noch geringe Reste finden, während die *-q*-Erweiterung **yoq* deutlichere Spuren hinterlassen hat; ich stelle die am wenigsten unsicheren Ableitungen hier zusammen:

I. **yo.*

Karakirgis. *yon* „Rücken des Pferdes" > kirgis. *džon* „der Rücken oberhalb des Kreuzes; eine kahle Hochebene". Dazu wohl dschag. *yona* „Sattelkissen" und **yonaq* > alt. *yonoq* „Pferdegeschirr" und **yonaqlïγ* > alt. *yonoqtu* „aufgezäumtes Pferd"[1].

Das bisher nur im Kirgisischen nachgewiesene *džota* gehört vielleicht hierher: „ein breiter, grader Rücken; der Bergrücken, Höhenzug, Hügelkette"; *džotala-* „auf einem Höhenzug entlang reiten".

Zu dem verbalen **yo-* gehört nun *yo-γur-* als ursprüngliches Faktitivum: „nach oben bringen, machen, daß etwas oben ist" dann „emporsteigen, übersteigen, überschreiten". Als analoge semasiologische Entwicklung führe ich an: 1. *käč-* „über einen Fluß setzen": *käčir-* „überschreiten lassen, hinüberbringen" aber auch „über einen Fluß setzen" (Wb. II 1147: *sū käčirä* „durch das Wasser", *käžirä säkir* „springe herüber"[2]; 1184 s. v. *käžir-*: *talaidï käžirä sägrip-tir* „er springt über das Meer"). 2. *öt-* „hindurchgehen": *ötkür-* „hindurchbringen" aber auch „hindurchgehen, -dringen" (Wb. I 1270: *ät ötkürö sȫk körünüp otturat* „durch das Fleisch hindurch sind die Knochen zu sehn"; 1271 *pïčaq yürüγin ötkürdi* „das Messer drang durch sein Herz"). Es gehört kein besonderer Wagemut dazu, vorauszusagen, daß *yoγuru* sich ebenso in präpositioneller Funktion („über . . . hinweg" od. dgl.) noch wird nachweisen lassen, wenn es in der Tonyuquq-Inschrift nicht schon so gebraucht ist.

II. **yoq.*

Uig. *yoqla-* „emporsteigen" (z. B. Huart, l. c. 34 Nr. 57 2: *täŋrikä yoqlaγai* „er wird zum Himmel emporsteigen); *yoqlat-* „erhöhen, erheben" (dies auch QB 85 3 nach **B**); *yoquš* < *yoq-u-š*

---

[1]) Hierher gehört wohl *yont* „Pferd" < **yona at* (vgl. meine Bemerkungen in SBAW 1916) > **yonat* > *yonat* > *yont*. Was bedeutet *arγamaq*?

[2]) Selbstverständlich kann jedoch *käčirä* auch im wörtlichen Sinne gebraucht werden; so z. B. Prob. I 176 7 *talaidï käčirä adïb-di* „sie schossen sie über das Meer hinüber".

„das Aufsteigen. Aufstieg, Bergabhang. Höhe" und seine Ableitungen. Im Schordialekt und Sagaischen belegt: *čoqta-* < *yoqta-* ‚den Fluß aufwärts gehen" (*yoqta-* im Wb. nur III 2008b), vgl., *ȫrlǟ-*, *örlö-* usw. zu *ȫr* „hohe Stelle. Erhöhung; der obere Rand eines Abhangs; künstliche Erhöhung, Hügel" (kir. *ör bardï* „er stieg herauf").

Dschag. *yoqqari* „nach oben, oben" (*su yoqqari . . . barurlar* „sie fliegen den Fluß aufwärts"); turf. *yoqqarí* (von Le Coq, Sprichwörter usw. 100; dagegen kennt Raquette Mitteil. Sem. Or. Spr. 1913 II 192, 1914 II 232 die Betonung *yuqárį*, Pröhle in Keleti Szemle 1915 246 *oγarḯ*). Diese östlichen Formen mit *-qq-* werden wohl aus **yoq-γarï* entstanden sein, doch kann die Gemination auch daher rühren, daß die Silbentrennung *ič-kǟrī*, *taš-qari* auch *yoq-qarī* (warum fehlt der Umlaut? vgl. Prob. VI 127 18 *yoqeri*, 22 *yoqïrī*) nach sich zog[1].

Kökt., uig. *yoqaru* (Thomsen S. 75 ff.) und seine zahlreichen Entsprechungen, unter denen nur erwähnt seien: tar. *yoqar*, die Grundform, in der Bedeutung „der Oberteil, das Obenbefindliche" > sag. *čoγar*, OT *yoqari* (wieder ohne Umlaut, während *tašqeri* ihn bietet), dschag. *yoqaru* z. B. in *kǟmǟni suniñ yoqarusina yürtmǟk* „ein Schiff den Fluß aufwärts fahren lassen"; kir. *džoγarï* „oben, die oben befindliche Stelle" z. B. *džoγarïγa qarap* „nach oben blickend", *džoγaryi* „obenbefindlich, östlich", *džoγarla-* „sich erheben, sich zum Ehrenplatze begeben". Neben diesen Formen kennt das Osttürkische: tar. *yoqurī* (Wb, III 403), turf. *yoqqurí* (von Le Coq, Sprichwörter usw. 100); dazu *yoqqurísigä qárap baq* „schau nach oben" (ib.). Herr Prof. von Le Coq hatte die Güte, mir zu dieser Form zu schreiben: „*yoqqurī* ist in Turfan ein ganz alltägliches Wort neben *yoqurī*, *yoqarī*, *yoqqarī*".

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß *yoqurī* < **yoqarï* nur so erklärt werden kann, daß wir es durch *yoγuru* < **yoγur-u* kontaminiert sein lassen. Dieses Wort aber muß demnach im Osttürkischen früher viel verbreiteter gewesen sein, als die freilich zweifellos nicht lückenlosen modernen Aufzeichnungen annehmen

[1]) Volksetymologisch liegt *-qarı* in tar. *ašχarı* „bekannt, öffentlich" (Wb. I 600) und *ašqarī* (Proben VI 92 10 u. ff.) vor = *ašqar*, *ašqara*, *aškǟrǟ* (Lehnwort aus dem Irānischen).

lassen. Es muß aber auch, um *yoγurı* derartig beeinflussen zu können, daß es zu *yoγurı* wurde, jenem semasiologisch sehr nahe gestanden haben. Diese Forderung erfüllt meine im Vorhergehenden dargelegte Ansicht über *yoγur-*.

V.

Nun zum Schluß einige Fragen:

1. Das von Thomsen S. 47 f. besprochene Fragesuffix *-γo* findet sich auch im Tarantschi. Prob. VI 116 15 finden wir *sän ölmapsän gō suredı* „er fragte ‚bist du denn nicht gestorben?‘“ Der Herausgeber übersetzt zwar „fragte, wie es ihm ergangen sei“ (vgl. Wb. II 1583 *gō suredi* „er erkundigte sich nach Jemandes Verhältnissen“; offenbar beruht die Angabe des Wb. ausschließlich auf der oben zitierten Stelle 116 15), doch kann es kaum zweifelhaft erscheinen, daß *-γō* und *gō* ein und dasselbe Wort oder Suffix repräsentieren.

Wie ist das *ō* von *-γō* zu erklären, wenn *-γō* einem kökt. *-γu* entspricht, während doch *-mu* im Tarantschi durch *-mŭ̊* (von Le Coq jedoch z. T. auch *-mö*) vertreten wird? Welches sind die Faktoren, die den gutturalen Formen *-mŭ̊* und *-γō* auch bei palatalen Stämmen zum Siege verhalfen?

2. Nach Thomsens Bemerkungen über *näñ* (S. 57) wird die bisher schon recht zweifelhafte Übersetzung von IE 26 *näñ yïlsïγ budunqa olurmadïm; ičrä aššiz, tašra tonsïz, yabïz, yablaq budunda öẓä olurtïm* insofern ganz unmöglich, als *näñ yïlsïγ* nicht „habe- und pferde- (oder vieh-) reich“ bedeuten kann.

Bedenken wir nun, daß für *alpaγu* die Nebenform *yïlpaγu* belegt ist (Thomsen, Inscr. 163; *alp-aγu* wie *bayaγu* < *bay-aγu* Uigurica II 36 37; vgl. auch Marquart, Volkstum der Komanen 171 [1]), so darf angenommen werden, *yïlsïγ* stehe für und neben **alsïγ*. Dieses **alsïγ* würde im Altaischen **alsū* zu lauten haben,

[1]) Von *-γu* ist *-aγu*, soviel ich sehe, zu trennen, wenn *-aγu* in *alpaγu* überhaupt ein wahres Suffix und nicht vielmehr ein Nomen **aγu* ist (vgl. *aγa* älterer Bruder, Ältester, Herr, Adliger, Vornehmer“, *aγa kiši* „ein angesehener, einflußreicher Mann“?). Es würde sich also *bayaγut* = *bay aγut* zu *bay* verhalten wie *šadapït* = *šad apït* zu *šad*. Das kökt. *apa* lebt übrigens noch im karakirgisischen Epos von Er Töschtük fort (Proben V 551 846) in der Bedeutung „Vater“.

ist aber zufällig bis jetzt nicht belegt: dagegen bietet das Wb. für das Kazanische die Form *alsu* = *alsïmal* „ziemlich rot" (Balint: „hellrötlich"). Es würde also **alsïγ* = *yïlsïγ* (vgl. *qïzïlsïγ* „rötlich" bei Thomsen. Berl. Sitzungsberichte 1910 302 15–16 und dazu Bull. der Petersb. Akad. 1910 1029 Anm. 2) ein zunächst die rötliche, gesunde, blühende Gesichtsfarbe bezeichnendes Epitheton sein: „ich herrschte keineswegs über ein rotwangiges Volk, sondern über ein Volk, dem es an Nahrung und Kleidung gebrach." Ein Volk aber, das hungert und friert, ist „unterernährt": des Gegensatzes wegen wird *yïlsïγ* also wohl als „wohlgenährt, kräftig" oder dgl. aufgefaßt werden dürfen? Ob die Bedeutungsentwicklung hier Halt gemacht hat, oder ob *yïlsïγ* auch die abstrakten [1] Bedeutungen (etwa: „fröhlich" oder „stolz") entwickelte, muß bis auf Weiteres unsicher bleiben [2].

Lautlich stehen der Doublette *al*: **yïl* die folgenden Wörter offenbar recht nah: *ayač*: *yïyač*: *ïyač* „Baum" und *ayla*-: *yïyla*-: *ïyla*- „weinen" — wo aber liegt deren Erklärung?

Von der Beantwortung dieser Frage wird auch die der folgenden abhängen: wurde ein urtürkisches **alsïγ* im Dialekte der Inschriften zu *yïlsïγ*, konnte dann nicht auch ein Lehnwort *almas* zu *yïlmas* werden? Im bejahenden Falle hätten wir den oben behandelten Komplex **ylms** (vgl. zur Schreibung: *y(ï)mšaq*) nicht *ai almas* sondern *yïlmas* zu lesen. Im Komanischen lautete das Wort *yalmas* (CC 109).

---

[1]) Vgl. das synonyme Suffix -*sïman* in *aqsïman* „weißlich", aber auch „reinlich, ein wenig gebildet, nicht ganz roh".

[2]) Im Qut. Bil. 49 15 heißt es *oγul qïz saγïnčï . . . . sarïγ qïldï qïryu mäñiz* „die Sorge um Sohn und Tochter . . . . hat das rote Antlitz gelb gemacht", anderseits 52 22 *muñatturmaγïl sän yäγü kädgügü* „laß ihn nicht sich sorgen um Speise und Kleidung": wer also über diese verfügt, würde ein „kummerloses" Gesicht (kökt. *buñsiz*, uig. *muñsïz*) haben, dem der Dichter des Qut. Bil. das weitere Epitheton *qïryu* (= *yïlsïγ* = *alsu*) hätte beilegen können. Qut. Bil. 123 21 *qalï qolsa sän mäñsiñ qïzïl* „wenn du wünschst, daß dein Antlitz rot sei" und die Anm.: ein rotes Antlitz ist ein Zeichen des Wohlseins, Wohlbehagens. Von Kummer, Sorgen, Krankheit, Mangel wird das Antlitz *sarïγ*, *sarï*; daher im Osmanischen z. B. *gün gündän sararup (-ïp) solmä bašladi* „von Tag zu Tag wurde er bleicher". Wb. IV 317 *näyä sarardïnïz* „was seht ihr so bleich, abgehärmt aus?" usw. usw.

Die lautliche Entwicklung haben wir uns wohl folgendermaßen vorzustellen:

a) *ayač* > *yayač* (vgl. Ramstedt, Keleti Szemle XVI 71 und 73 unten; seine Annahme auf S. 72, daß in *yïyač* das *y*- aus kökt., uig. *ï* entstanden sein könne, ist nach dem ganzen Inhalt seiner Mitteilung unnötig);

b) *yayač* > *yäyač* (durch *y*-Umlaut);

c) *yäyač* > *yïyač* (durch gutturalen Ausgleich);

d) *yïyač* > *ïyač* (Ramstedt, l. c. 74, wo er bemerkt, die Aussprache sei eine solche, „daß man sie graphisch nach Belieben durch *yi*- oder *i*- bezeichnen kann").

Für *yalañ* „nackt" gebraucht der Tubadialekt *yïlañ* in *yïlañayaq* „barfuß" usw. Im Dschagataischen erscheint dafür *yilañ* (Wb. III 518); das Wb. III 348 durch *yäläñ* umschriebene يلانك darf *yälañ* gelesen werden: vgl. *yäyäč* (= *yayač*) bei von Le Coq, Sprichwörter 99a. Mrs. Beveridge erklärt denn auch *yılang* — dies ist ihre Transliteration — durch „either unmailed or actually naked" (The Memoirs of Bābur, London, S. 53 Anm. 3; vgl. S. 70 usw. und besonders S. 252 Anm. 2). Auch in den *č*-Dialekten haben wir z. B. *čalas* und *čïlas* „nackt"; schor. *čïlazaq* „barfuß" < *čïlas azaq* (Prob. II 37 578). Im Balkarischen, das *y*- in *z*- verwandelt, lautet das uig. *yaltra*- „glänzen, funkeln" *zïltra*- (Keleti Szemle XV 273) = bar. *yïltra*-, kom. **giltra**- (CC 34 im ital. Teil), sag. *čïltra*-, dschag. *iltra*-. Weiteres sieh in meinen „Großkatzen" in Keleti Szemle 1917, S. 112 ff.

Die Memoiren Küčük Saʿīd Paša's, ehemaligen osmanischen Großwesirs (gestorben am 1. März 1914).

Von

Karl Süßheim.

Meḥmed Saʿīd Paša hat zwischen den Jahren 1879 und 1912 achtmal[1] das Großwesirat bekleidet und damit einen Rekord errungen, der von keinem seiner Amtsvorgänger seit Gründung des osmanischen Reiches erzielt worden ist, freilich nur in Hinsicht der vielfachen Wiederholung der Installation in die höchste Würde des Reiches. Denn die gesamte Zeitdauer, während welcher er als Großwesir wirkte, beträgt zusammen nur etwa 7 muhammedanische Mondjahre und 15 Tage, eine Dauer, welche im 19. Jahrhundert von den Großwesiren Meḥmed Emīn Reʾūf Paša (gest. 28. Mai 1860[2]) und Meḥmed Emīn ʿĀlī Paša (gest. 6. September 1871[3]), beide aus Konstantinopel gebürtig, übertroffen

[1]) Man findet auch neunmal, was ebenfalls richtig ist, da Saʿīd Paša während seines letzten Großwesirats infolge parlamentarischer Irrungen am 30. Dezember 1911 auf Grund der Verfassung um seine Entlassung einkommen mußte, aber — wie vorher vereinbart — vom Sultan wieder mit Neubildung des Kabinetts betraut wurde (2. Januar 1912). Der türkischen Anschauung entspricht mehr die Scheidung der damaligen Wirksamkeit Saʿīd's in zwei Epochen, der europäischen die Zusammenfassung als ein Kabinett Saʿīd's.

[2]) Meḥmed Θürejjā: Siǧill-i ʿoϑmānī, [Konstantinopel], 1308—1316 d. H. (= 1890/91—1898/99), Bd. II, S. 423.

[3]) Und zwar um $3^1/_4$ Uhr nachmittags (so die türkische Tageszeitung Rūznāmé-i ǧerīdé-i ḥawādiϑ in der Nummer 1334 vom 7. Sept. 1871 n. St., S. 7768, Sp. 1). Das Datum richtig in den europäischen Werken (Schultheß' Europäischer Geschichtskalender, 12. Jahrgang 1871, Nördlingen 1872, S. 453. — Serail und Hohe Pforte, Wien, Pest, Leipzig 1879, S. 92. — Felix

wurde. Denn der erste der beiden amtierte als Großwesir — offiziellen osmanischen Quellen zufolge — insgesamt 15 muhammedanische Mondjahre und 28 Tage und ʿĀlī Paša 8 Jahre 10 Monate und 16 Tage[1].

Küčük Saʿid Paša's Gestalt war bis in sein höchstes Greisenalter hinein wenig unter mittlerer Größe. Er war aber nicht, wie sein Beiname Küčük (d. i. klein) vermuten ließe, besonders klein. Man nannte ihn Küčük zum Unterschied von einigen anderen Saʿid, welche in der Epoche ʿAbd ül-Ḥamīd II. im osmanischen Staate und bei Hofe als handelnde Persönlichkeiten in den Vordergrund traten: von Saʿīd Paša (gest. 1896), welcher den Spitznamen „der Engländer" führte, und dem Kurden Meḥmed Saʿīd Paša, welcher zweimal Minister des Auswärtigen, Gesandter in Berlin und zuletzt etwa 10 Jahre lang Präsident des osmanischen Staatsrates war und in dieser Stellung, fast vollständig erblindet, 1907 verstarb.

Über Küčük Saʿīd geben die Konversationslexika von Meyer und Brockhaus, die Grande Encyclopédie (C. Huart), die sämtlich voneinander abhängig sind, sowie die Encyclopaedia Britannica sehr unzuverlässige Kunde. Sie wissen weder über sein Geburtsjahr noch den Geburtsort sicheren Bescheid, lassen ihn 1860 im Gefolge von Fuʾād Paša in Syrien auftreten, obwohl Saʿid nie arabischen Boden betreten hat, und machen ihn im Jahre 1877 bei Beginn des russisch-türkischen Krieges zum Paša und Müteṣarrif (Regierungspräsidenten) von ʿOϑmān-bāzār in Bulgarien. Diese, in europäischen Büchern mit so unerschütterlicher Sicherheit wieder-

Bamberg: Geschichte der orientalischen Angelegenheit, Berlin 1892, S. 425. — J. E. W. Gibb: A history of Ottoman Poetry vol. V. S. 28). — Falsche Daten geben — man sollte es kaum glauben — die einheimischen türkischen Quellen, und zwar den 23. ǧümāda 'l-āḫire 1288 d. H. (= 9. Sept. 1871) der offizielle türkische „Almanach des Auswärtigen Ministeriums" (Qosṭantinijje 1302 d. H. = 1884/85) S. 275; den 21. ǧümāda 'l-ūla (= 8. August 1871) ϑürejjā: Sigill III, S. 291; den 21. ǧümāda 'l-āḫire (= 7. Sept. 1871) Aḥmed Rāsim: Resimli we ḫarīṭaly ʿoϑmānly tārīḫi Bd. IV (Qosṭanṭīnijje 1328, d. i. 1330 d. H. = 1912), S. 2211. Die falschen Daten des 7. und 9. Sept. dürften darauf zurückzuführen sein, daß ʿĀlī Paša's Tod am 7., und die Ernennung seines Nachfolgers, Maḥmūd Nedīm Paša's, zum Großwesir am 9. September in der Presse Konstantinopels bekannt gegeben wurde, (vgl. Rūznāmé-i ǧerīdé-i ḥawādiϑ vom 7. und 9. September 1871 n. St.).

[1]) Man vergleiche hierfür die Zusammenstellung des angeführten "Almanachs des Auswärtigen Ministeriums" S. 119—129.

kehrenden Mitteilungen über Küčük Saʿīd Paša beruhen auf Verwechslung mit einem andern Saʿīd Paša, welcher früher Gouverneur von Cypern, dann Mütesarrif von Warna und schließlich im Oktober 1877 von ʿOϑmān bāzār war[1]. Die wirren Nachrichten, welche man in europäischen Werken über Saʿid bis 1877 findet, sind unbrauchbar. Seine Biographie ist noch zu schreiben.

Küčük Saʿid Paša ist nächst dem berühmteren und genialeren Aḥmed Midḥat Paša der bedeutendste osmanische Staatsmann, welcher Abd ül-Ḥamīd während dessen langer Regierung näherzutreten Gelegenheit hatte. Midḥat Paša, der unglückliche Minister, welcher von seinem Monarchen ins Ausland verbannt, später nach Konstantinopel gebracht und in einem Scheinprozesse zum Tode verurteilt, dann begnadigt und schließlich auf Grund von Weisungen aus dem Palaste des Sultans erdrosselt wurde, tritt uns als temperamentvoller Mensch und Charakter, als Märtyrer menschlich nahe. Nicht so Saʿīd Paša. Saʿid war eine konservative Natur im besten Sinne des Wortes. Grundlegenden, grundstürzenden Neuerungen war er abgeneigt. Und wie häufig hatte er dazu Stellung zu nehmen! Die ganze Politik der Pforte quälte sich ja Tag für Tag mit der Frage ab, ob man zu neuen Formen des politischen Lebens übergehen oder an den alten festhalten solle. Saʿid war im Wesen mit dem Sultan eines Sinnes, und so fühlte sich ʿAbd ül-Ḥamīd zu ihm mehr als zu irgend einem anderen türkischen Staatsmanne hingezogen. Aber wie weit gingen ʿAbd ül-Ḥamīd's und Saʿīd's Anschauungen im einzelnen doch wieder auseinander! Saʿīd diente seinem Herrscher, soweit er es mit seinem Gewissen vereinbaren konnte, und pflegte, wenn die unausbleibliche Kluft zwischen seinen und ʿAbd ül-Ḥamīd's Ansichten sich mehr und mehr erweiterte, hartnäckig seine Entlassung zu verlangen. Er war keine Kampfnatur. Aber wer würde auch erwarten, daß in despotischen Monarchieen Kampfnaturen neben dem Monarchen sich behaupten können? Saʿīd vereinigte in seiner Person viele Eigenschaften eines tüchtigen Organisators und Staatsmannes. Aber unter den leidigen Verhältnissen seiner Heimat ließen sich seine Gaben nicht voll zu Nutz und Frommen des Reiches ausnützen.

---

[1]) Valentine Baker Pasha: War in Bulgaria: A narrative of personal experience, London 1878, I, S. 275—278.

Er hat große Verdienste als Minister. Er hat sich aber auch dadurch einen Anspruch auf den Dank weiterer Kreise erworben, daß er Memoiren hinterlassen hat — eine Tatsache, die in der osmanischen Literatur fast ohne Beispiel dasteht und schon dadurch ein besonderes Eingehen auf die Persönlichkeit des Autors rechtfertigt.

Saʿīd's Memoiren sind erst zum Teil, und zwar unter dem Titel Saʿīd Pašanïñ Ḫāṭirātï (d. i. die Memoiren Saʿīd Paša's), erschienen. Die gedruckten und ungedruckten Teile umfassen zusammen drei Bände darstellenden Textes und mehrere Bände Urkunden. Frühestens im Dezember 1895 nahm Saʿīd das Werk in Angriff, an dessen Abfassung er vielleicht schon früher gedacht hat. Am 4. Dezember des Jahres 1895 flüchtete er nämlich vor den Quälereien und Belästigungen des Sultans in die englische Botschaft zu Konstantinopel[1]; bald darauf kam ihm der Gedanke, den späteren Geschlechtern ein interessantes Buch über die Behandlung von Staatsgeschäften zu hinterlassen[2]. Er glaubte aber in der schwülen, beklemmenden Atmosphäre, in der man unter ʿAbd ül-Ḥamīd lebte, nicht, daß ihm die Veröffentlichung noch selbst vergönnt sein würde[3]. Nach der Wiedereinführung der türkischen Verfassung im Jahre 1908 wurde Saʿīd als ehemaliger erster Kabinettssekretär ʿAbd ül-Ḥamīd's (er hatte den Posten vom 1. September 1876 bis 10. Januar 1878 inne gehabt[4]) aufs leidenschaftlichste angefeindet, so daß der angegriffene Staatsmann die Flucht in die Öffentlichkeit antrat. Er suchte — gleich den großen Parlamentariern Englands und Frankreichs — sein Heil in der Teilnahme an der Polemik der Tagespresse[5] und seine Rechtfertigung in Veröffentlichung seiner Memoiren. Von den Memoiren sind noch bei Lebzeiten des Autors im Jahre 1328 d. H. (= 1910/11) zwei vielfach mit Aktenstücken durchwobene Textbände und ein Urkundenband im Buchhandel erschienen[6], während dem Drucke des Restes anscheinend die erneute Berufung

[1]) Memoiren I, S. 353.

[2]) Ebenda I, S. 3. [3]) Ebenda II, S. 3. [4]) Ebenda I, S. 17

[5]) Seine Schreiben an die Zeitungen Ṭanīn und Ṣabāḥ (zwischen 3. August und 4. September 1908 n. St.) hat er noch im nämlichen Jahre in Konstantinopel als Broschüre erscheinen lassen, und zwar unter dem Titel „Wortlaut der von dem letzten Großwesir Saʿīd Paša in den Zeitungen veröffentlichten Briefe“. [6]) Vgl. Memoiren II, S. 3.

Saʿīd's an die Spitze des Ministeriums als Großwesir sowie die Kriege nach außen und Erschütterungen im Innern und die dadurch verursachte Unsicherheit und Unrentabilität des Buchhandels entgegengestanden haben.

Die Memoiren Saʿid's sind eines der wenigen hervorragend historischen Werke, welche in den letzten Jahrzehnten in der Türkei im Drucke erschienen sind. Einen besonderen Wert verleiht den Memoiren die staatsmännische Auffassung, von der sie von Anfang bis zu Ende getragen sind. Sie beleuchten die Epoche ʿAbd ül-Ḥamīd's, das Getriebe des Palastes, die Intriguen der Würdenträger, meistens nicht etwa nur vom persönlichen Standpunkte, sondern von der hohen Warte des überlegenen Staatsmannes. Sie stellen das Reich mit all den feinen Machtfäden, die es zusammenhalten, über die Personen und bannen das eigene Interesse vor der Wucht der staatlichen Interessen in den Hintergrund. Die Memoiren sind das Werk einer überragenden, wenn auch nicht gerade mächtig packenden, mit sich fortreißenden Persönlichkeit. Es sind dann und wann schiefe, falsche Angaben darin, Versehen, wie sie jedem in die Feder mitunterlaufen, der seinen Anteil am Werdegang der Nation schildert, aber im großen und ganzen nicht mehr, als man ihrer sonst bei Verfassern von Memoiren begegnet. Die fortgesetzte Bezugnahme auf die eingeflochtenen oder für später versprochenen Akten war dem schriftstellernden Staatsmann je und je ein Behelf, welcher der Zuverlässigkeit der Darstellung nicht wenig zustatten kommt. Freilich die Rechtfertigung der eigenen Politik, seiner Taten wie seiner Unterlassungssünden, spielt auch bei Saʿīd eine nicht geringe Rolle. Hier ist es für den Leser meist außerordentlich schwer, Saʿīd's Darstellung zu prüfen. Von den durch Saʿīd's Selbstberäucherung betroffenen Persönlichkeiten haben sich bisher nur zwei zum Worte gemeldet: Meḥmed Kāmil Paša[1], von 1886 bis 1913 Saʿīd Paša's Antipode, und Ḍihnī Paša[2], welcher unter Saʿīd Paša Minister des Handels und der öffentlichen Arbeiten war. Die Streitschriften dieser beiden hohen Herren reichen natürlich zu einer eindringenden Beurteilung

---

[1]) „Memoiren (Ḫāṭirāt des ehemaligen Großwesirs Kāmil Paša, 1. Bd." Qosṭanṭinijje 1329 d. H. (= 1911). — „Die Antworten Kāmil Paša's an den Senatspräsidenten Saʿīd Paša" [2], Qosṭenṭinijje 1328 (= 1912/13).

[2]) „Darstellnng der Wahrheit" [Konstantinopel] 1327 (= 1911/12).

der großen literarischen Leistung Saʿīd's nicht aus. Wollte man eine gründliche Kritik von Saʿīd's Memoiren einleiten, so müßte man in Ermangelung sonstiger türkischer Originalwerke die englischen Blaubücher, die französischen Rot-, die italienischen Grün- und die hellenischen Weißbücher, sowie die Tagespresse der großen europäischen Länder und Regierungen zur Hand nehmen. Saʿīd liebt eine streng logisch gegliederte Darstellung in der Form eines juristischen Plaidoyers. Aber das hat auch seine Schattenseiten: wenn ein Glied der Kette sich als schwach erweist, ist es manchmal um die Brauchbarkeit der Beweisführung schlimm bestellt. Doch läßt sich Saʿīd wohl kaum eine wissentliche Unwahrheit nachweisen. Vieles aus der Frühzeit seiner Beamten- und staatsmännischen Laufbahn war ihm entfallen, vor allem, wie er angibt[1], unter der Last des gewaltigen Druckes, der während seiner amtlichen Beschäftigungslosigkeit (Disponibilität) von 1883 bis 1894 auf ihm lastete. Aber Saʿīd's Schweigsamkeit ist nicht immer willkürlich, sondern gar manchmal und das nur zu häufig absichtlich. Wenn ihm etwas nicht zusagte, wußte er auf die schönste Weise der Pflicht der Erzählung auszuweichen. So überging er gerade die Zeit seiner Wirksamkeit als erster Kabinettssekretär des Sultans, um die sich schon seit Jahrzehnten das Interesse der jungtürkischen Kreise gedreht hatte[2]. Während der Tätigkeit Saʿīd's als erster Kabinettssekretär ʿAbd ül-Ḥamīd's führte der Sultan schwere Schläge gegen das parlamentarische Regime und legte den Grund zu dem Willkürregiment, das bis 1908 währte.

Man ging deshalb beim Erscheinen der Memoiren Saʿīd Paša's mit diesem in der Presse sehr scharf ins Gericht. ʿAbd ül-Ḥamīd hatte einige Zeit nach seiner Thronbesteigung dem bedeutenden Schriftsteller und Journalisten Aḥmed Midḥat (gestorben in der Nacht vom 27. zum 28. Januar 1912[3]) eine Rechtfertigung der

[1]) Memoiren Bd. II, S. 3.

[2]) Man vergleiche insbesondere Mehmed Murad: Le Palais de Yildiz et la Sublime Porte. Paris 1895, S. 10f. Das Pamphlet wurde, obwohl mit Irrtümern durchsetzt, bei seinem Erscheinen in der europäischen Presse viel gewürdigt.

[3]) ʿAbd ur-Raḥmān Šeref in Tārīḫ-i ʿoθmāni engümeni meǧmūʿasy. I, S. 1118.

Anfänge des Hamidischen Regimes übertragen, zu einer Zeit, da Saʿīd noch erster Kabinettssekretär des Sultans war. Das in den Jahren 1877 und 1878 erschienene Werk Aḥmed Midḥat's[1], eine Belobigung Abd ül-Ḥamīd's aus der Feder des fruchtbarsten Schriftstellers der Türkei, eines früheren Schützlings und Anhängers des verbannten Großwesirs Midḥat Paša, war den Jungtürken immer ein Dorn im Auge gewesen. Saʿīd Paša wurde 1908 aufgefordert, über die Entstehung des Werkes Rechenschaft zu geben. „Heraus mit der Wahrheit!" rief man ihm zu. Der greise Staatsmann antwortete sehr ruhig: „Die Verteidigung des Schriftstellers Aḥmed Midḥat ist nicht meine Pflicht"[2]. Saʿīd's Memoiren beginnen — soweit sie bisher im Drucke zugänglich sind — nach einer ziemlich oberflächlichen Einleitung als fortlaufende dokumentarische Darstellung eigentlich erst mit dem denkwürdigen Staatsprozesse gegen Midḥat Paša im Jahre 1881[3], einem Prozesse, welcher von Abd ül-Ḥamīd zur Vernichtung des gefährlichen politischen Gegners ausgeklügelt wurde und in der Anklage gegen Midḥat Paša gipfelte, an der angeblichen Ermordung des Sultans Abd ül-Azīz beteiligt gewesen zu sein. Und doch war Abd ül-Azīz nicht durch Ermordung umgekommen, sondern ähnlich wie König Ludwig II. von Bayern durch Selbstmord aus Gram über seine einige Tage zuvor erfolgte Entthronung.

Hier mögen noch einige Worte über Saʿīd Paša's **Herkunft** Platz finden.

Unter den Angehörigen Saʿīd Paša's tritt erstmals sein Vater ʿAli Nāmyq efendi aus dem undurchsichtigen Halbdunkel des anatolischen Lebens schwach hervor. ʿAli Nāmyq gehörte einer rein **türkischen** und nicht, wie zuweilen behauptet wird, kurdischen Familie an[4]. ʿAli Nāmyq's Vorfahren waren seit Generationen in

---

[1]) Üss ül-inqilāb (d. i. „die Grundlage der Revolution) mit der Fortsetzung Zübdet ül-ḥaqā'iq (d. die Quintessenz der Wahrheiten).

[2]) Brief Saʿīd Paša's vom 22 August 1908 n. St. an die Zeitung Ṣabāḥ, wieder abgedruckt in der angeführten Broschüre Saʿīd Paša's, S. 23f.

[3]) Memoiren I, S. 55.

[4]) In einer Preßpolemik, einige Zeit nach der Rückkehr zur Verfassung, wandte sich Saʿīd Paša mit Leidenschaft gegen eine derartige Entstellung seiner Nationalität und bekannte sich zu einem spezifisch türkischen Patriotismus, wie man ihn vorher bei türkischen Staatsmännern vergebens gesucht hätte.

Angora ansässig und er selbst zu Angora geboren[1]. Die Familie ʿAli Namyq's war als Sebʿa-zadé bekannt[2]. Sebʿa-zadé entspricht dem arabischen as-sabʿı und as-sabʿı hieß im Mittelalter bei den Muhammedanern jemand, in dessen theologischer oder sonstiger Lehrmeinung die Siebenzahl eine Rolle spielte[3]. ʿAli Namyq hieß

[1]) Saʿīd Paša's Pressepolemik enthaltende Broschüre S. 24: nicht zu Erserum, wie ϑürejjā IV, S. 539 will. [2]) ϑürejjā: Sigill IV, S. 539.

[3]) Ausführlich ist der Gegenstand behandelt bei Abdu l-Karım as-Samʿanı: Kitabu 'l-ansāb (Gibb Memorial Series vol. XX, Leiden und London 1912), fol. 289bf. As-sabʿī ist die nisba zu as-sabʿijja, einer Partei, welche behauptet, daß die irdischen wie die überirdischen Dinge 7 seien. Sie zählten dieselben dann auf und behaupteten, 7 seien die Himmel, 7 die Erden, 7 die Gestirne, 7 die Klimate (Himmels- und Erdzonen), 7 die äußeren Glieder des Menschen, 7 die inneren, 7 die wesentlichen menschlichen Organe (Mark, Knochen, Fleisch, Blut, Arterien, Haut, Haar), 7 die in das Innere des Kopfes führenden Öffnungen (manāfid), 7fach der Umzug um die Kaʿba, 7 die Anzahl der im Tale Mana (bei Mekka) gegen den Teufel geschleuderten Kieselsteine (ǧimār), die Länge das Menschen 7 Handspannen (šibr) und ebenso seine Breite 7 Handspannen, die Handspanne 7 ʿaqd (bedeutet wahrscheinlich: Lage der Fingerknöchel zum Zwecke des Rechnens; vgl. Rödiger im Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für 1845, Leipzig 1846, S. 112. Doch bleibt, genau genommen, auch in diesem Falle die Beziehung der Handspanne zu ʿaqd unklar), die Erklärungsmöglichkeiten des Qurʾān's (maϑānī) 7, die Kniee des Menschen 4 ʿuqda und 3 fāṣila, der 1. Teil des muhammedanischen Kredo (nämlich: lā ilāha illā 'llāhu) enthalte in der arabischen Schrift insgesamt 7 separate Buchstabengebilde (fawāṣil wa maqāṭiʿ), das muhammedanische Glaubensbekenntnis 7 Worte, Bismi 'llāh in arabischer Schrift 7 Buchstaben, die takbīr beim Feste seien 7 [die Emendierung des Textes hier verdanke ich der Güte von Herrn Prof. Dr. Goldziher-Budapest], die Zahl der Propheten 7 (Adam, Nūh, Ibrāhīm, Mūsa, ʿĪsa und Muhammed; sind hier nur 6). Desgleichen ist die Zahl der Mahner (auṣiā) 7 (Šīd, Sām, Ismāʿīl, Jūšaʿ, Šimʿūn, ʿAli, al-Qāʾim), der Imāme der Ḫalīfen 7 (ʿAli al-Murtaṣa, al-Ḥasan al-Muǧtaba, al-Ḥusain Šahīd aš-šuhadā, ʿAli Zain al-ʿābidīn, Muḥammad b. ʿAli Bāqir ulʿulum nicht, wie im Text steht, b. Bāqir al-ʿulūm], Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, Mūsa al-Kāẓim). Darauf führt as-Samʿānī noch verschiedene Stellen aus dem Qurʾān (18, 21; 39, 71 und 73; 9, 113; 66, 5; 69, 7) an zum Erweise, daß die Verbindung sabʿatun wa ϑāminuhum (d. i. 7 und der 8. dazu, alle 8) eine besondere grammatikalische Behandlung erfahre durch Einschiebung des wāw (im Gegensatz zu ϑalāϑatun rābiʿuhum, ohne wāw), ebenso die Aufzählung von acht Gegenständen, indem sieben asynthetisch verbunden und der achte durch ein wāw angeschlossen werde (im Gegensatz zur Aufzählung von 7 Gegenständen, die ohne wāw asynthetisch aneinandergereiht würden), wobei as-Samʿānī erwähnt, daß die Araber dieses wāw als das wāw aϑ-ϑamānija bezeichnen.

Sebʿa-zādé aus einem anderen Grunde. Er hieß so, weil in ununterbrochener Folge sieben seiner unmittelbaren Vorfahren kraft einer Stiftung als Beter (doʿā-gū) der Gerberzunft von Angora angestellt waren und den Qorān nach allen seinen sieben Lesarten auswendig mußten[1].

ʿAli Nāmyq begann seine Laufbahn, soweit bekannt, als Geheimsekretär (dīwān kātibi) von Meḥmed Müḫliṣ Esʿad Paša. Dieser Esʿad Paša war eine eindrucksvolle, bedeutende Persönlichkeit. Er war mehr Verwaltungsbeamter als Soldat. Er tat sich übrigens auch als Dichter hervor. So rührt von ihm die persische Inschrift in ʿAli Nāmyq's Siegel her: „bāšed qalem-i tewfīq der dest-i ʿAli Nāmyq“[2] (d. i.: möge die Feder in ʿAli Nāmyq's Hand von Erfolg gekrönt sein). Esʿad Paša war vom 27. März 1824[3] bis gegen Ende des Jahres 1828[4] Statthalter der Provinz Adrianopel. ʿAli Nāmyq wirkte damals an seiner Seite[5]. Im russisch-türkischen Kriege hatte Esʿad Paša Unglück und wurde unter Degradierung verbannt[6]. Er wurde aber doch im Dezember 1828 wieder in seine Würde als Wezīr eingesetzt[7] und gleichzeitig oder bald darauf zum Statthalter von Adana ernannt[8]. Esʿad Paša konnte indes wegen einer Rebellion nicht

---

[1]) Gütige Mitteilung meines Freundes, Herrn Ismāʿīl efendi's, Direktors der öffentlichen Bibliothek am Platze Bājezīd zu Konstantinopel. Derselbe hatte die Liebenswürdigkeit, bei den Hinterbliebenen Saʿīd Paša's über verschiedene wichtige Punkte der Familiengeschichte des Verblichenen für mich Erkundigung einzuziehen.

[2]) Diese Einzelheiten entnehme ich einem Zeitungsartikel, welchen drei Verwandte Saʿīd Paša's, ohne Zweifel auf dessen Veranlassung in die Zeitung Ṣabāḥ vom 10. September 1908 n. St. einrückten. Auch für Mitteilung dieses Artikels bin ich Herrn Direktor Ismāʿīl zu warmem Danke verpflichtet.

[3]) Aḥmed Ǧewdet Paša: Tārīḫ-i dewlet-iʿalijje (d. i. Geschichte des osmanischen Reiches), Bd. XII[1], Der-i seʿādet 1301 d. H. (= 1883/84) S. 98; ϑürejjā I, S. 340.

[4]) Aḥmed Lüṭfī: Tārīḫ-i dewlet-i ʿalijje-i ʿoϑmānijje (d. i. Geschichte des osmanischen Reiches) Bd. II, Der-i seʿādet 1291 d. H. (= 1874), S. 65f.; ϑürejjā a. a. O.

[5]) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

[6]) Tārīḫ-i Lüṭfī Bd. II, S. 65f.; ϑürejjā a. a. O.

[7]) Allgemeine Zeitung no. 22, datiert Augsburg 21. Januar 1829, S. 84, Spalte 1, wo auch Brusa als künftiger Verbannungsort Esʿad Paša's angegeben wird.

[8]) Tārīḫ-i Lüṭfī Bd. II, S. 66; ϑürejjā I, S. 340.

nach Adana gelangen und wurde zu Anfang des Jahres 1830 Statthalter von Qonija[1]. ʿAli Nāmyq war hier wieder um ihn[2]. Esʿad Paša wurde dann im November des Jahres 1830 Statthalter von Erserum[3]. Auch dahin nahm er ʿAli Nāmyq mit sich[4]. Stadt und Provinz Erserum waren durch den Einmarsch der Russen (1828/29) schwer heimgesucht worden und so gab es dort für ʿAli Nāmyq viel zu tun. Ein Ereignis, welches damals in der inneren Geschichte der Türkei viel von sich reden machte, war die Unterwerfung des Regierungsbezirkes Wān, wo der Zentralregierung ein Erbfürst Trotz bot. Esʿad Paša setzte schon bald nach Antritt seines neuen Postens bei der Regierung in Konstantinopel durch, daß Wān ihm unterstellt werde. In gleicher Weise ging Esʿad Paša gegen die Erbherren der Regierungsbezirke Bājezīd und Muš vor. Esʿad Paša brachte es so zuwege, daß ihm neben seinem eigentlichen Gebiet auch noch die Regierungsbezirke Wān, Bājezīd, Muš und Čildir unterstanden. Im Jahre 1833 treffen wir ʿAli Nāmyq in der einflußreichen Stellung eines Generalsekretärs des Statthalters[5]. Von Erserūm wurde ʿAli Nāmyq — vielleicht in Angelegenheiten, welche mit der Liquidierung des letzten russisch-türkischen Krieges zusammenhingen — nach Tiflis gesandt, der Hauptstadt der russischen Kaukasusprovinz[6]. Nach der Rückkehr von Tiflis nach Erserūm wurde ʿAli Nāmyq von Esʿad Paša, wohl zur Berichterstattung, nach Konstantinopel geschickt[7]. Esʿad Paša rühmte dem Sultan Maḥmūd II. die Fähigkeiten seines getreuen Nāmyq und bat, denselben mit dem Range eines Kanzleivorstandes (ḫwāğegjān)[8] einer der Zentralbehörden in Konstantinopel auszustatten[9]. Esʿad Paša wurde vom Sultan

¹) Tārīḫ-i Lütfī Bd. II, S. 179; Ṯürejjā a. a. O.

²) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

³) Beilage der Allg. Zeit. no. 358 vom 24. Dezember 1830, S. 1432, Sp. 1; Tārīḫ-i Lütfī Bd. III, S. 147; Ṯürejjā a. a. O.

⁴) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

⁵) Siehe den türkischen Reichsanzeiger Taqwīm-i weqāʾiʿ (d. i. Almanach der Ereignisse) no. 68 vom 6. Oktober 1833, S. 3, Sp. 1.

⁶) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

⁷) Ebenda.

⁸) Um 1780 gab es zu Konstantinopel 40 Beamte im Range der ḫwāğegjān. Siehe Hammer: Geschichte des osmanischen Reiches, Bd. IX, Pest 1833, S. 36f.

⁹) Taqwīm-i weqāʾiʿ a. a. O.

hoch geschätzt und das Auftreten des bescheidenen ʿAli Nāmyq in Konstantinopel scheint das Seinige dazu beigetragen zu haben, die leitenden Stellen für den Beamten einzunehmen. So verlieh ihm der Sultan zu Ende September oder Anfang Oktober 1833 nicht nur den erbetenen Rang, sondern aus eigener Initiative gleichzeitig noch den Rang eines Kontrolleurs der Pachtungen, zu welchen die ehemaligen großen Lehen damals verwendet wurden (ḫāṣṣlar muqāṭeʿağysy)[1]. Kaum von Konstantinopel auf seinen Posten in Erẕerūm zurückgekehrt, fand ʿAli Nāmyq eine für die Ruhe der Provinz und die Beziehungen zu dem benachbarten Rußland höchst bedenkliche aufrührerische Bewegung vor. Der Führer der Mißvergnügten, der lediglich unter seinem Beinamen „Richterbrecher" (qāṣī qiran) bekannt geworden ist, war, von Truppen verfolgt, aus dem zentralen Anatolien nach Osten geflohen und erreichte von der Provinz Erẕerūm aus die russische Grenze. Esʿad Paša und Ali Nāmyq hatten da mit dem russischen Generalstatthalter von Tiflis einen wichtigen Briefwechsel zu führen, der die Auslieferung des Rädelsführers und seines sehr beträchtlichen Anhanges erwirkte: ein Erfolg, welcher in Konstantinopel dem Statthalter Erẕerūm's sehr hoch angerechnet wurde[2].

Esʿad Paša verließ seinen Statthalterposten in Erẕerūm, anscheinend infolge allerhöchster Mißbilligung seines Verhaltens, im November des Jahres 1837[3]. Jetzt gab ʿAli Nāmyq den Dienst seines bisherigen Gönners auf. Er wurde nunmehr auf eigene Füße gestellt. Seine persischen Sprachkenntnisse nützten ihm fortab in seiner Laufbahn. Er begleitete den früheren Unterstaatssekretär Ibrāhīm Ṣārim bey, der zur Notifizierung der Thronbesteigung Sultan ʿAbd ül-Meğīd's als Gesandter nach Ṭehrān geschickt wurde[4]. Diese Gesandtschaft zog sich von 1839 bis 1840 hin. Die Aufgabe derselben war aber nicht nur zerimoniöser Art. Die Sendung war zum Teil von Mißtrauen gegen die Reformen eingegeben, welche in dem benachbartem Reiche der Šāhe in Angriff genommen worden waren. Šāh Muḥammed ließ durch

---

[1]) Taqwīm a. a. O.; Tārīḫ-i Lüṭfī, Bd. IV, S. 107.

[2]) Taqwīm no. 73 vom 20. Dezember 1833, S. 3, Sp. 1; dazu Tārīḫ-Lüṭfī, Bd. IV, S. 109f.

[3]) Seine Absetzung verzeichnet der Taqwīm no. 156 vom 10. Nov. 1837.

[4]) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

Europäer das persische Heer organisieren und suchte auch die innere Verwaltung unter eine schärfere Kontrolle der Zentralregierung zu bringen[1]. Das waren Unternehmungen, deren politischer Endzweck von Konstantinopel aus nicht so ohne weiteres beurteilt werden konnte. Ließen doch die persischen Staatsmänner und Politiker manchmal ihrer Redseligkeit gar zu sehr die Zügel schießen! Bei solchen Gelegenheiten gestanden sie offen ein, daß sie nichts geringeres erstrebten als die osmanische Provinz Baγdād mit den beiden heiligen Stätten Neğef und Kerbelā zu erobern. Das waren Pläne, welche die volle Aufmerksamkeit der Hohen Pforte in Anspruch nahmen und vielfach zu Besorgnissen Anlaß gaben. Sārim bey blieb zur Beobachtung des Nachbarstaates längere Zeit in Ṭehrān und mit ihm ʿAli Nāmyq. Als dann Sārim bey im Jahre 1840 nach Konstantinopel zurückkehrte, wollte die osmanische Regierung gleichwohl über den Gang der Dinge in Persien auf dem Laufenden bleiben[2]. So wurde ʿAli Nāmyq mit dem Titel eines osmanischen Konsuls noch einige Monate in Täbrīz zurückgelassen[3]. Darauf wurde er von Täbrīz wieder nach Erserum versetzt und zwar mit dem Titel eines „Kontrolleurs der Ausgaben der Ostgrenzen"[4]. Hier waltete er als erster Berater der in rascher Folge wechselnden Statthalter mit steigendem Ansehen noch sieben weitere Jahre seines Amtes. Es waren fünf Statthalter[5], mit welchen er während dieser Zeit zusammenarbeiten.

---

[1]) Vgl. Robert Grant Watson: A history of Persia, London 1866, S. 204 u. passim; Clements R. Markham: A general sketch of the history of Persia, London 1874, S. 472.

[2]) Über die kritische Lage vgl. das Schreiben vom 15. Juli 1840 bei Sir A. Henry Layard: Autobiography and letters, London 1903, vol. II, S. 4.

[3]) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908. Über das türkische Konsulatswesen in dieser Epoche sind wir noch keineswegs genügend unterrichtet. In den Jahren 1850 und 1851 besaß die türkische Regierung in ganz Persien nur einen einzigen konsularischen Vertreter, einen Generalkonsul, der zu Täbrīz seinen Sitz hatte (Sālnāme des türkischen Reiches[5] für 1267 d. H., S. 80; desgleichen[6] für 1268 d. H., S. 80), ebenso einige Jahre später (Eduard H. Michelsen: Zur Statistik des türkischen Reiches, in der historischen Hausbibliothek hrsg. von Friedrich Bülau, Leipzig 1854, S. 304). Bald darauf hören wir indes von Otto Blaul (Kommerzielle Zustände Persiens, Berlin 1858, S. 25), daß die Türkei 1857 in Täbrīz und Kermānšāh je einen Konsul unterhielt.

[4]) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

[5]) Almanach der Provinz Erserūm für das Jahr 1311 d. H. (= 1894 bis 1895), S. 150.

deren Eigenart er jeweils Rechnung tragen mußte. Welche Schmiegsamkeit, welche Zurückhaltung und Bescheidenheit erforderte das von dem getreuen Nāmyq!

Ein etwas größerer Gesichtskreis bot sich Nāmyq erst wieder, als die persische Frage von neuem in den Vordergrund trat. An der persisch-türkischen Grenze kam es zwischen den beiderseitigen, meist kurdischen Grenzstämmen und auch zwischen den höheren Beamten, die über die Rechte der beiden Staaten wachten, immer wieder zu Reibungen, die, von religiösem Fanatismus genährt, zuweilen recht großen Umfang annahmen und sich bis zur förmlichen Invasionen steigerten. Bei diesen Händeln blieben die Osmanen als der stärkere Machtfaktor manchmal im Vorteile, aber keineswegs immer[1]. Die Perser wußten nun Rußland und dann auch England für sich zu interessieren und mit Hilfe dieser beiden Mächte die Türkei zu nötigen, zu einer Grenzregulierungskonferenz die Hand zu bieten. Die Konferenz trat in Ersrūm zusammen. Fernab von der Schaubühne der großen Politik sollten die beiderseitigen Bevollmächtigten sich lediglich mit der Lösung ihrer eng umschriebenen Aufgabe befassen. Dem osmanischen Delegierten war der sachkundige Nāmyq zugeteilt. Der anfängliche osmanische Bevollmächtigte, Meḥmed Nūrī (der Vater des späteren Ministers des Äußeren ʿĀsim Paša) traf, aus Konstantinopel kommend[2], im Februar 1843 zu Ersrūm ein und alsbald begannen auch die Unterhandlungen[3]. Aber Nūrī starb nach längerer Unpäßlichkeit schon am 1. März 1843 an einem Schlaganfall[4]. Kurz darauf (im März oder April 1843) wurde an Nūrī's Stelle Sejjid Meḥmed Enwerī Saʿdu 'llāh efendi ernannt[5]. Die Verhandlungen spielten sich zu Ersrūm meist in Enwerī's Hause ab, wo der Kaffee

---

[1]) Vgl. Layard: Autobiography II, S. 66—72; Robert Curzon: Armenia[3] (London 1854), S. III—V, 77; Watson S. 335—338; Markham S. 484.

[2]) Er war von Konstantinopel am 14. Januar 1843 aufgebrochen: Allg. Zeit. 1843, no 40, S. 320, Sp. 2.

[3]) Bericht aus Konstantinopel vom 1. März 1843 in der Allg. Zeit no. 78, S. 623, Sp. 2. Der Beginn der Verhandlungen in Ersrūm wird von Robert Curzon S. V unrichtig ins Jahr 1842 verlegt.

[4]) Ebenda no. 91, S. 728, Sp. 1. — Ḥürejjā Bd. IV, S. 591 92; Tārīḫ-i Lütfī Bd. VII, S. 57 und 125.

[5]) Lütfī Bd. VII, S. 57 und 125; Ḥürrejjā Bd. I, S. 441.

prunkvoll in silbernen Tassen serviert wurde[1]. Weitaus die bedeutendste Persönlichkeit unter den Unterhändlern war der persische Bevollmächtigte Mırza Taqı ḫan[2], der später zur Würde des persischen Großwesirs aufstieg, dann abgesetzt und im Jahre 1852 auf Befehl des Šah's ermordet wurde[3]. Nāmyq war — wenigstens nach Angabe seiner heutigen türkischen Verwandten — der zweite türkische Bevollmächtigte[4] und wurde bei den Unterhandlungen als liebenswürdiger Mensch gerne gesehen. Robert Curzon, der uns in ansprechender Weise den Hergang der Besprechungen erzählt, gedenkt Nāmyq's wiederholt[5]. Im Jahre 1846 waren die Verhandlungen im wesentlichen abgeschlossen. Die Unterzeichnung des Vertrags erfolgte bei dem dilatorischen Vorgehen der Türken erst am 2. Juni 1847 zu Ers̱erūm[6]. Als türkischer Bevollmächtigte

---

1) Curzon a. a. O. S. 78, 80. 2) Ebenda S. 55.

3) Ebenda S. 61. Lady Sheil: Glimpses of life and manners in Persia, London 1856, S. 252. Watson S. 403f.; Markham S. 496. Durch Selbstmord soll Taqī ḫān geendet haben nach der British Encyclopaedia[11]. vol XXI, Cambridge 1911, S. 241.

4) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908. Vielleicht war Nāmyq nur gelegentlicher Vertreter Enwerī's, der wohl dann und wann behindert war und, nach Ṯürrejjā (Bd. I, S. 441) zu schließen, während der Unterhandlungen nach Konstantinopel reiste.

5) Curzon S. 80, 83.

6) Der Vertrag bei Gabriel Noradounghian: Recueil d'actes internationaux de l'empire ottoman, t. II (Paris 1900), S. 383—85 u. Le Bn Ch. de Martens & le Bn Ferd. de Cussy: Recueil manuel et pratique de traités, t. VII (Leipzig 1857), S. 583—585 sowie bei Grégoire Aristarchi Bey: Législation ottomane IV (Constantinople 1874). S. 327—329. Das Datum des Vertrags lautet 16. ǧümāda 'l-āḫar 1263. Das ist der 2. Juni 1847. Martens und Cussy sowie Aristarchi führen den 20. Mai 1846 an, was wohl in 20. Mai 1847 umzuändern ist. Aber auch der 20. Mai 1847 ist als Datum des Vertrags von Ers̱erūm nur nach griechisch-orthodoxem Kalender zu verstehen. Der 20. Mai 1847 griechischen Kalenders würde dem 1. Juni 1847 gregorianischen Kalenders entsprechen. A priori läßt sich die Annahme, der Vertrag von Ers̱erūm sei am 20. Mai 1847 julianischen bzw. am 1. Juni 1847 gregorianischen Stiles unterzeichnet worden, nicht verwerfen, da der 16. ǧümāda 'l-aḫar 1263 bereits am 1. Juni 1847 $7^1/_4$ Uhr abends begann. Ist die Angabe von Martens und Cussy sowie von Aristachi brauchbar, so müßte der Vertrag zu Ers̱erūm am 1. Juni 1847 abends um $7^1/_4$ Uhr oder zu einer späteren Abendstunde abgeschlossen worden sein. Der Juni 1847 findet sich als Datum des Vertragsabschlusses bei Robert Curzon a. a. O. S. VI und bei [Lord] George N. Curzon (Persia, London 1892, Bd. I, S. 569). Unrichtige

unterzeichnete Sejjid Meḥmed Enweri Saʿdu 'llah[1]. Enweri kehrte jetzt endgültig nach Konstantinopel zurück[2]. Nāmyq blieb als alleiniger türkischer Vertreter in Erserum[3]. Der Austausch der Ratifikationen des Vertrages erfolgte zu Erserūm in den ersten Tagen des rebīʿū 'l-āḫar 1264[4] (dieser Monat begann am 7. März 1848) und hierbei dürfte wohl Nāmyq als osmanischer Bevollmächtigter fungiert haben. Das schwere Werk war vollbracht und so konnte Nāmyq nunmehr nach Konstantinopel zurückkehren[5], um persönlich den Bericht über den so lang hinausgeschobenen letzten Akt der Unterhandlung zu erstatten.

Mit Abschluß eines papierenen Vertrages waren indes die stets sich wiederholenden Grenzzwischenfälle noch nicht aus der Welt geschafft. Die Grenze mußte auch an Ort und Stelle untersucht und später durch Setzung von Grenzsteinen ein für allemal festgelegt werden. Die Prüfung des Grenzgebietes wurde einer besonderen Grenzkommission anvertraut[6]. Wohl zur Unterstützung dieser Arbeiten wurde Nāmyq efendi zum türkischen Geschäftsträger in Ṭehrān ernannt[7] (1849).

Kaum war Nāmyq ernannt, so wurde noch ein zweiter Vertreter des Sultans nach Persien entboten. Ein Jahr vorher war nämlich Muḥammed Šāh gestorben und in Ṭehrān sein Sohn Nāṣir ed-Dīn zur Regierung gekommen. Zur Beglückwünschung des neuen Šāh's wurde Musṭafā Sāmī efendi, welcher früher als Diplomat auch einmal in Berlin gewirkt hatte, im August oder September 1849 als türkischer Gesandter nach Ṭehran geschickt[8].

Daten geben, und zwar den 31. Mai 1847 Markham S. 485, den 7. Juni 1847 die Allg. Zeit. 1847, no. 180, S. 1438, Sp. 2, und den Oktober 1847 Stanley Lane-Poole (The life of the Right Honourable Stratford Canning Bd. II. London 1888, S. 125).

1) Noradounghian a. a. O. S. 385. 2) Ǧūrejjā I, S. 441.

3) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

4) Martens und Cussy a. a. O. S. 583 sowie Aristarchi a. a. O. S. 327. Diese beiden Werke geben als entsprechendes christliches Datum Anfang März 1847 (statt 1848).

5) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

6) Robert Curzon S. VI; Markham S. 485; Layard: Autobiography II, S. 73.

7) Nach dem Zeitungsartikel vom 10. September 1908 wäre er als Gesandter geschickt worden; das scheint indes unrichtig zu sein.

8) Taqwim no. 411, S. 1, Sp. 2; Ǧūrejjā III, S. 7. — Siehe auch die Allg. Zeit. no. 295 vom 22. Oktober 1849, S. 4575, Sp. 1.

Mustafa Sāmī trat in Tehran in der Gesellschaft der Diplomaten nicht hervor. Mit dem persischen Hofe hatte er vielfache Rang- und Etikettstreitigkeiten. Im Laufe des Jahres 1850 scheint er von Tehran wieder nach Konstantinopel zurückgekehrt zu sein, wurde aber wohl erst zwischen Juni und August 1851 förmlich abberufen[1].

Nāmyq efendi war erst nach Mustafa Sāmī nach Tehrān gereist[2]. Er wirkte daselbst etwa zwei Jahre als Geschäftsträger[3], ohne daß wir über seine dortige Tätigkeit von irgendeiner Seite etwas erführen. Seine Wirksamkeit hing wohl hauptsächlich mit der im Zuge begriffenen Grenzregulierung zusammen, welche im Jahre 1848 östlich von Baγdād begonnen hatte und erst 17 Jahre später zu einem gewissen Abschluß gelangte[4]. Ein vorläufiges Ergebnis war indes schon erziehlt, als die Abgrenzungskommission am 16. September 1852 ihre Arbeiten am Berge Ararat ruhen ließ[5]. Damit war die in engem Rahmen gefaßte Aufgabe und — wie es schien — auch das Können Nāmyq's erschöpft. Aber die Pläne der osmanischen Regierung gingen viel weiter. Sie hatte seinerzeit, von Rußland und England gedrängt, sich nur gezwungen zu Verhandlungen mit Persien herbeigelassen und nur unter so schwerem Drucke den Vertrag von Erserum abgeschlossen. Man war aber in Konstantinopel immer bereit, gegenüber dem schwächeren Persien die Schranken des Rechtes zu überschreiten. Namentlich hatten osmanische Truppen entgegen dem Vertrag von Erserūm etwa im März 1849 das persische Qotur, einen strategisch wichtigen Punkt in Āderbeiǧān, besetzt[6]. Es war ohne Zweifel besonders dieser augenfällige Rechtsbruch, welcher die Stellung Sāmī efendi's und Nāmyq efendi's so sehr erschwerte. Aber in Konstantinopel dachte man anders. Man gab dem türkischen Vertreter in Tehrān schuld. Der Anatolier Nāmyq, der sich zeit seines Lebens auf untergeordneten Posten abgeplagt hatte, schien den von fränkischem Geiste erfüllten hohen Herren des Tanzimāt in Konstantinopel nicht das Zeug zu einem Diplomaten großen Stils zu besitzen und

[1]) Taqwīm no. 454, S. 2, Sp. 1; Θürejjā a. a. O.

[2]) Der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

[3]) Als solchen kennt ihn auch der offizielle türkische Reichsalmanach[6] von 1267 d. H. (beginnt 6. November 1850), S. 79. Nāmyq nahm damals in der türkischen Beamtenhierarchie erst die 2. Rangklasse (Θānije) ein (ebenda).

[4]) Markham S. 485. [5]) Robert Curzon S. VI.

[6]) Watson S. 378. George N. Curzon I, S. 569.

außerordentlichen Lagen nicht gewachsen zu sein. So mußte er dem geistreichen, bedeutenderen Aḥmed Wefīq efendi weichen. Derselbe wurde im Juni 1851 zum Vertreter der Türkei in Ṭehrān ernannt[1]. Am 1. September 1852 zog Aḥmed Wefīq als türkischer Großbotschafter (sefīr-i kebīr), oder, wie wir Europäer sagen würden, als außerordentlicher Botschafter und bevollmächtigter Minister in die persische Hauptstadt ein[2].

ʿAli Nāmyq war von Ṭehrān abberufen worden und kehrte nach Konstantinopel zurück. Die beste Rechtfertigung für Nāmyq's Führung der Geschäfte in Ṭehrān besteht darin, daß auch Aḥmed Wefīq als Botschafter in Ṭehrān einen Ausgleich der Interessen mit dem persischen Nachbarstaat nicht herbeiführen konnte, ja sogar — damaligen, wohl übertreibenden, Zeitungsberichten zufolge — zu einem Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit der persischen Regierung sich gezwungen sah[3].

[1]) Und zwar am 19. Juni 1851 zufolge der Allg. Zeit. 1851, Beilage zu no. 187, S. 2990, Sp. 1. — Nach dem häufig beträchtlich den Ereignissen nachhinkenden Taqwīm no. 454, S. 2, Sp. 1 müßte man schließen, daß die Ernennung erst im Juli oder August 1851 erfolgt sei. Der türkische Reichsalmanach für das Jahr 1268 d. H. (beginnt 27. Oktober 1851), S. 78 kennt für Ṭehrān nicht mehr Nāmyq, sondern nur noch Aḥmed Wefīq mit einem ziemlich zahlreichen Beamtenstabe.

[2]) Siehe Aḥmed Wefīq's offiziellen Bericht in ʿOϑmānly tārīḫ we müwerriḫleri (d. i. die osmanischen Geschichten und Geschichtsschreiber = Kütübḫāné-i Iqdām no. 6), Der-ī seʿādet 1314 d. H. = 1896/97, S. 132. Schon in einem Brief d. d. Konstantinopel 6. September 1851 (Allg. Zeit. no. 265, S. 4229, Sp. 2) war Aḥmed Wefīq's Abreise von Konstantinopel nach Ṭehrān als bevorstehend angekündigt. Sie wurde dann immer wieder hinausgeschoben. Vielleicht wurde Aḥmed Wefīq durch die Entwicklung der Dinge in der Moldau und der Walachei, wo er bis dahin als osmanischer Kommissar gewirkt hatte, in Konstantinopel zurückgehalten. Vgl. auch Jorga: Geschichte des osmanischen Reiches (Gotha 1908—1913) Bd. V, S. 415 und A. Ubicini: La Turquie actuelle (Paris 1855), S. 185f. — Aḥmed Wefīq brach in der zweiten Hälfte des Juni 1852 von Konstantinopel auf und traf am 20. Juni 1852 zu Trapezunt ein (Allg. Zeit. 1852, no. 199, S. 3176, Sp. 1). Aus Lady Sheil a. a. O. S. 282 gewinnt man den irrigen Eindruck, daß Wefīq erst im November 1852 in Ṭehrān aufgetreten sei. Über Wefīq's Tätigkeit in Ṭehrān siehe Watson S. 413, Lady Sheil a. a. O. S. 282f., Blaul a. a. O. S. 26.

[3]) Auch Aḥmed Wefīq scheiterte daran, daß die Osmanen auf die widerrechtliche Besetzung Qotur's nicht verzichteten. Die persische Regierung wollte diesen Ort unter allen Umständen zurückerhalten (Nachricht vom 14. Juni 1853 in der Allg. Zeit. 1853, no. 206, S. 3287, Sp. 2). So konnte

ʿAli Nāmyq starb in Konstantinopel zu Anfang des Jahres 1270 d. H. (beginnt 4. Oktober 1853), fast unbeachtet, so wie er gelebt hatte. Sein Name war im türkischen Reichsanzeiger einmal, im Jahre 1833, aufgeführt worden. In den folgenden 20 Jahren hat dieses offizielle Blatt, das damals allerdings ein sehr bescheidenes Dasein führte und, in jeder Nummer vier Seiten einnehmend, häufig nur einmal im Monat erschien, ʿAli Nāmyq's nicht mehr gedacht.

Während ʿAli Nāmyq in Persien wirkte, war seine Familie in Erserum verblieben. An Kindern hinterließ ʿAli Nāmyq zwei Söhne und mehrere Töchter. Der ältere der Söhne war Saʿīd Bey, der spätere Großwesir, dessen Zwillingsbruder Rešīd Bey, schon als Kind verstorben war[1]. Der jüngere Bruder Meḥmed Ferīd Bey starb in Konstantinopel am 13. März 1882 in der Stellung eines Direktors des staatlichen Grundstückswesens (taḥrīr-i emlāk müdīri[2]). Außerdem wissen wir von einer Schwester ʿAli Nāmyq's[3]. ʿAli Nāmyq's Angehörige waren mehr oder weniger auf seine finanzielle Unterstützung angewiesen[4]. Sie weilten in Erserūm[5], als sie von ʿAli Nāmyq's in Konstantinopel erfolgtem Ableben Kunde erhielten. Der Verlust des Ernährers, der sich mit vieler Mühe eine achtbare Stellung errungen hatte, traf sie wie ein Donnerschlag.

sich das Gerücht verbreiten, Aḥmed Wefīq habe von der Tehrāner Regierung seine Pässe gefordert und weile bereits zu Baɣdād (Nov. 1853. Nachricht aus Konstantinopel vom 12. Dezember 1853 in der Allg. Zeit. 1853, Beilage zu no 359, S. 5740, Sp. 1). Die Hiobspost war verfrüht. Allein im Juli oder August 1854 soll es zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen Aḥmed Wefīq und der persischen Regierung gekommen sein. Aḥmed Wefīq traf, von Persien kommend, am 25. August 1854 wieder in Erserūm ein (Allg. Zeit. 1854, Beilage zu no. 258, S. 4121, Sp. 1; no. 261, S. 4168, Sp. 1; no. 263, S. 4200, Sp. 1). Nach Ubicini a. a. O. S. 187 könnte man meinen, Aḥmed Wefīq sei nicht vor Ende November 1854 nach Konstantinopel zurückgekommen. Der Taqwīm vom 11. Februar 1855 (no. 517, S. 2, Sp. 1) enthält eine Mitteilung, daß der auf Urlaub in Konstantinopel weilende Großbotschafter Aḥmed Wefīq unter Beibehaltung der Botschaft von Tehran zum Mitglied des Hohen Rates (meǵlis-i wālā) ernannt worden sei.

[1]) Mitteilung Herrn Ismāʿīl's. [2]) Ǵürejjā IV, S. 19.

[3]) Deren Sohn Mustafa Hilmī ist heute noch bestallter Opponent (muḫāṭab) des Vortragenden (muqarrir), welcher in Gegenwart des Sultans in dessen Palaste eine Vorlesung des Qurān's (ders-i šerīf) hält. Mitteilung Herrn Ismāʿīl's.

[4]) Vgl. Saʿīd Paša: Memoiren I, S. 4.

[5]) Ebenda; der Zeitungsartikel vom 10. September 1908.

Über den Namen „Ubychen“.

Von

A. Dirr.

Die Ubychen sind ein kleiner Stamm, der zu den nordwestkaukasischen Völkern, also den Abchasen und den Tscherkessen im weitesten Sinne dieses Wortes gehört. Sie sind nach der Unterwerfung des Nordwestkaukasus durch die Russen im Jahre 1864 fast vollzählig in die europäische und in die asiatische Türkei ausgewandert. Es sollen im Kaukasus selbst nur noch etwa 40 Rauchstellen in der Nähe von Golovinskij am Ufer des Schwarzen Meeres sich erhalten haben.

Der Name „Ubychen“ stammt von den Tscherkessen; sie selbst nannten sich, wie v. Uslar behauptete, p‘jox[1], p‘i̯ox. Im Jahre 1913 suchte ich die Reste der Ubychen im Hinterland von Ismid auf und fand in Kərk Bunar am Sabandža-Göl einen Eingebornen, mit dem ich die Sprache nach ziemlich gründlich studieren konnte[2]. Es stellte sich dabei heraus, daß Uslar damals falsch gehört hatte und daß der Name nicht p‘i̯ox, sondern *τəχə, τωχə* lautet, wo *τ* einen bilabialen Zitterlaut bezeichnet, der auch im Abchasischen vorkommt (als Tenues und Media) und der von einem ungeübten Ohr, je nachdem er mehr oder weniger deutlich artikuliert wird, als einfaches aspiriertes p, wohl aber auch als pr aufgefaßt werden kann.

Nun erzählt Procopius an einer Stelle, daß zwischen den Abasgen und den Alanen die „Bruchoi“ sitzen[3]. Die Alanen

1) p‘ aspiriertes p, x unser -ach Laut, doch näher dem arab. خ.

2) Näheres darüber meinen Aufsatz in Kuhns Festschrift S. 413 ff.

3) De Bello Gothico IV 4. „*Μετὰ δὲ τοὺς Ἀβασγῶν ὅρους κατὰ μὲν τὸ ὄρος τὸ Καυκάσιον Βροῦχοι ᾤκηνται, Ἀβασγῶν τε καὶ Ἀλανῶν μεταξὺ ὄντες.*“

selbst setzt er (De Bello Persico II, 29) in die Nachbarschaft der Iberer und Abasger und der *Ζίκχοι* (alter Name eines Tscherkessenvolkes). An einem andern Orte (De Bello Gothico IV. 3) aber verlegt er sie in den Nordkaukasus bis zum Kaspischen Meere[1]. Im erstgenannten Werk (I. 15) sagt er noch, daß die „Suniten" (was nur die Swanen sein können) Nachbarn der Alanen seien[2].

Das stimmt nun ganz gut zum ehemaligen Habitat der Ubychen Diese wohnten am Ostufer des Schwarzen Meeres, etwa zwischen den beiden Flüßchen Chosta (Xosta) und Schache (Šaxe). Südlich von ihnen wohnten die Abchasen (*Ἀβασγοί*) und nördlich der tscherkessische Stamm der Schapsugen. Wenn man nun annimmt daß Procopius von der Ausdehnung des Alanenlandes keine rechte Vorstellung hatte, wie das ja auch sein Schwanken zeigt, so ist doch die Lage desselben im großen ganzen richtig angegeben; es umfaßte eben unter anderm das alte Ossetien, wie das Miller (a. a. O.) recht überzeugend dargetan hat. Dieser sagt z. B. (S. 44): „Obwohl Procopius, wie auch andere Schriftsteller, den Namen Alanen überhaupt auf die nordkaukasischen Völker anwendet, so kann man doch in jenen Alanen, die den Suniten benachbart sind und nahe den Abasgen und Zichen leben, mit genügender Wahrscheinlichkeit die Ossen sehen. Jetzt noch grenzt ein Teil der Ossen (die Digorier) an die Swaneten; aber aus der topographischen Nomenklatur . . . wissen wir, daß die Vorfahren der Ossen weit nach Westen bis zum Elbrus und den Quellen des Kuban saßen, wo sie manchmal mit Adighe[3]-Stämmen, den Džigeten (*Ζίκχοι*), Abadsechen, Natuchaiern, Schapsugen u. a. zusammenstoßen mußten."

Nun unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß der bilabiale Zitterlaut, den ich oben mit r bezeichnet habe, von den Griechen als ein *βρ* gehört werden mußte. Man könnte die Sache allerdings umkehren und sagen, die Ubychen hätten damals noch br

[1]) *Ταύτην δὲ τὴν χώραν, ἣ ἐξ ὄρους τοῦ Καυκασίου ἄχρι ἐς τὰς Κασπίας κατατείνει πύλας, Ἀλανοὶ ἔχουσιν* . . .

[2]) *Τὸ δὲ στράτευμα τοῦτο* (das die Perser nach Armenien geschickt hatten) *Περσαρμενίων τε καὶ Σουνιτῶν ἦσαν, οἳ δὲ Ἀλανοῖς εἰσὶν ὅμοροι.* Ich fand die drei Zitate bei Wsewolod Miller (Ossetinskie etjudy III p. 44).

[3]) — Tscherkessen.

(oder pr) gesprochen, aus welcher Lautgruppe dann später ein Zitterlaut, eben das *ι* wurde. Es ist das aber nicht wahrscheinlich, denn dem ub. *ι* entspricht in den andern Sprachen der N.W.-Gruppe öfters ein t-Laut. Man vergleiche z. B.

ub. $\sqrt{\tau}$ = geben, abch. $\sqrt{t}$ ‘[1], kabard. $\sqrt{t}$-, gemein-tscherk. $\sqrt{t}$-,
ub. *τ*(*ə*) Vater, „ ha-de[2]. „ ‥ jatte,
ub. le-*τ* sein, bleiben, abch. $\sqrt{t'a}$ sich befinden in . . .

Das legt den Schluß nahe, daß ursprünglich in den drei Sprachen ein labialisiertes t vorhanden war, also ein t, daß mit der Lippeneinstellung für den Verschlußlaut p gesprochen wurde, ein Laut der sich im Ub. zum Zitterlaut entwickelte, im Abchas. und in den tscherk. Sprachen aber das lab. Element verlor. Man kann also mit einiger Sicherheit annehmen, daß der Name schon zu Procopius Zeiten *τəx-* lautete, oder *ιəx-* (was, wie gesagt, ein griechisches, ja jedes an die eigentümlichen Laute der abchaso-ubycho-tscherkessischen Gruppe nicht gewöhntes Ohr als br oder pr auffaßen mußte) und daß wir also in den *Βροῦχ-οι* des Procopius die *τəx-*, d. h. die Ubychen zu sehen haben.

Es wäre recht verführerisch, diese Namen *τəx*∼*Βροῦχ-* mit einem andern, verdächtig ähnlich lautenden, nämlich dem der Phryger, *Φρύγ-ες* zu vergleichen, doch muß ich mir das versagen. Vielleicht komme ich an anderm Orte auf dieses Thema zurück.

---

[1]) ‘ ist der Aspirationshaken.

[2]) Dies ha- auch in ha-ne Mutter.

Ephodentscheid und Prophetenrede.

Von

Professor **Hubert Grimme** (Münster i. W.).

Nach alttestamentlicher Anschauung konnte Jahwe kraft seines Wissens der Zukunft auch den Menschen von diesem Wissen gelegentlich mitteilen, und zwar auf dreierlei Weise: durch Traumbilder, durch Beantwortung von Fragen, die vermittelst des Ephods an ihn gestellt wurden, und durch Offenbarungen an Propheten. Wohl hielt man auch noch andere Wege für geeignet, um in das Dunkel der Zukunft einzudringen: so das Befragen eines Totengeistes (אוב) oder eines ידעני; aber da man solches mit Hilfe einer nicht zur Umgebung Jahwes gehörigen Geisterwelt, der Gan[1], erstrebte, so galt es in Israel für sündhaft.

Der Glaube, daß Jahwe dem Menschen etwas durch Träume voraussagen könne, zieht sich durch die ganze Bibel. Es sei nur auf die Träume Pharaos (Gen. 41) und Nebukadnezars (Dan. 2) hingewiesen; jene bezeichnet Joseph als göttlichen Ursprungs mit den Worten אלהים יענה את־שלום פרעה „Gott verkündet (durch sie) etwas dem Pharao Glückbringendes“[2], und von Nebukadnezars Traumgesicht gibt Daniel eine Deutung, die den Vorspruch hat: „(Gott) hat den König wissen lassen, was in den letzten Zeiten geschehen wird“ (Dan. 2, 28). Man wird kaum fehl gehen, wenn man zahlreiche Stellen des Alten Testaments, wo vom „Sprechen“ Jahwes „in der Nacht“ die Rede ist, mit Träumen in Verbindung bringt; und das Gleiche mag von manchem „Sprechen“ Gottes gelten, bei dem nähere Begleitumstände nicht erwähnt sind.

[1]) Vgl. dazu meine Artikel in OLZ VI (1903), Sp. 281 ff. und VII (1904), Sp. 250 ff.

[2]) Nicht, wie üblich, zu übersetzen mit „Gott wird . . . verkünden“

Wie man sich Gewißheit darüber zu verschaffen pflegte, ob ein Traum von Gott herstamme oder nicht, läßt sich in den seltensten Fällen für uns noch ausmachen; für den Traum, den Jerubbaal vor der Midjaniterschlacht hatte, scheint seine Übereinstimmung mit einem anderen, den in gleicher Nacht ein Midjaniter träumte, die Gewähr göttlicher Herkunft abgegeben zu haben (Ri. 7, 9). Ob das *nächtliche* Reden Jahwes mit den Propheten auch in das Gebiet der Träume zu setzen sei, muß bei der Dunkelheit der Vorgänge des prophetischen Schauens unerörtert bleiben.

Wenn der Glaube an Träume als Gottesoffenbarungen gemeinbiblisch ist, so war derjenige an Ephodentscheide und Prophetenworte nur innerhalb bestimmter Zeiträume herrschend: und zwar gehörten erstere mehr der älteren biblischen Periode, letztere der jüngeren Zeit an. Das Ephodorakel ist ein Stück Erbbesitz altsemitischer Religion; in Israel mindestens so alt wie das mosaische Gesetz, stand es in besonderer Blüte während der Richterzeit, hatte aber auch noch in der ersten Königszeit Bedeutung. Aus der Zeit nach David ist uns kein einziges Ephodorakel mehr überliefert. Daraus folgt zwar nicht, daß es seither ganz verstummt sei; denn Hosea (3, 4) erwähnt das Ephod als eine Einrichtung, ohne die der normale Kultus Israels nicht denkbar sei. Aber die Fälle, wo man sich an der Ephod wandte, mußten naturgemäß seltener werden, als der gesamte Kult des Südreiches in Jerusalem zentralisiert wurde und die Befugnis, Ephodentscheide zu geben, anscheinend dem Hohenpriester vorbehalten blieb; sodann sank das Ansehen des Ephods bei der großen Masse des Volkes in dem Maße, wie die Prophetensprüche volkstümlich und einflußreich wurden. Als der Prophetismus besonders von der Zeit des Elias an sich in Männern von hohem religiösen Ernste und unbeugsamer Willenskraft verkörperte, da konnte sich vor deren meist stark subjektiv gefärbten Orakeln die objektiv-farblosen des Ephods nicht recht behaupten und fristeten ein mattes Dasein bis zur Zerstörung des salomonischen Tempels, nach welcher es keine Wiedergeburt für sie gegeben zu haben scheint (vgl. Ezra 2, 63).

Bedeuteten ihrem Ursprung und Wesen nach die priesterlichen Ephodentscheide und die prophetischen Weissagungen etwas ganz verschiedenes, so gab es doch eine Zeit, da in Israel eine Annäherung zwischen beiden versucht wurde. Diese religions-

geschichtlich nicht unwichtige Tatsache ist bisher übersehen worden; daß sie vorhanden war und wie sie sich äußerte, mögen die folgenden Ausführungen dartun.

Da muß zuerst Stellung genommen werden zu der alten Streitfrage, was ein Ephod sei. Soll man in ihm eine Art Kleidungsstück oder ein Gottesbild sehen? Für Ephod im Sinne von einem Gegenstande oder Gewandteil, den priesterliche Personen an ihrem Leibe trugen, spricht vor allem der öfters überlieferte Ausdruck אפוד בד „linnenes Ephod“; Priester „trugen“ (נשׂא) es, und David, dem der Besitz der alten Priesterkönigstadt Jerusalem oder auch der von ihm besorgte Bau einer festen Stätte (אהל) für die Bundeslade Priesterrang gegeben haben dürfte[1], zeigte sich bei der Überführung der Lade mit einem Ephod „umgürtet“. Sodann war Ephod nach Ex. 28 ein Bestandteil der hohenpriesterlichen Kleidung, die an Schulterbändern getragen wurde, von denen auch der Ḥošen (ham)mišpāth gehalten ward, so daß beide, Ephod wie Ḥošen, wohl auch ihrer Bestimmung nach eng zusammen gehörten. Zum Ḥošen wurden hinzugetan (nach 28, 30) die Urim und Tummim, d. h. die Lose, aus denen Fluch (אר) und Rechtfertigung (תם), bzw. der „Nein“- und „Ja“-Entscheid entnommen wurden; sie bildeten aber, wie andere Stellen beweisen, einen wesentlichen Bestandteil des Ephods selbst. Auf diese und andere Gründe gestützt haben Foote und Sellin[2] das Ephod als „Lendenschurz“ und Ḥošen als Lostasche erklärt; in älterer Zeit dürften aber Ephod und Ḥošen eins gewesen sein und war damals Ephod anscheinend die Tasche für die Urim und Tummim, wozu die von mir ZDMG LV, S. 449 vorgeschlagene Etymologie אפוד = קפוד[3] „Zusammengewickeltes“ (vgl. כיס „Beutel“, eigentlich ein zum Beutel verschlungenes Tuch) gut paßt.

Andererseits führt die Stelle Ri. 8, 27, wonach Jerubbaal aus den goldenen Ringen der Midjaniter ein Ephod machen ließ, dem ganz Jsrael „nachhurte“, zu der Erklärung, Ephod stehe im Sinne

[1]) Wenn nach II. Sam. 8, 18 die Söhne Davids Priester waren, so führt das zum Schlusse, daß sie die Priesterwürde von ihrem Vater geerbt hätten.

[2]) Vgl. Oriental. Studien Th. Nöldeke gewidmet, S. 702 ff.

[3]) Das auffällige Ṣere in אֵפֹד läßt sich aus starkem, weil aus ק entstandenem א leicht erklären; dasselbe gilt von אֵטוּן = קטון (قُطْن).

von gegossenem Gottesbilde. Eine Vermittlung zwischen dieser und der obigen Bedeutung in der Weise, daß Ephod auch ein gewandähnlicher Metallüberzug über einem hölzernen oder tönernen Jahwebilde gewesen sei, ist als arg gezwungen abzulehnen; dafür schlage ich eine andere vor, bei der beide Bedeutungen, Priesterkleidungsstück und Gottesbild, zu ihrem Rechte kommen.

Nach Ri. 17, 5; 18, 14. 17, besonders aber nach Hosea 3, 4 gehörten Ephod und Theraphim eng zusammen. Ein Theraphim ist wohl ohne Ephod zu denken, da ersteres das im altisraelitischen Kultus gebrauchte Gottesbild oder Idol war und als solches sich im Besitz von Priestern wie Laien befinden konnte. Die Ephodtasche, eigentlich ein profaner Gegenstand, wird zu einem geweihten, heiligen erst dadurch geworden sein, daß man sie mit einem Theraphim verband. Das Ephodorakel kam ja, wie wir wissen, nicht durch einfaches Loswerfen zustande, sondern war ein Vorgang, bei dem sich verschiedene Einzelheiten unterscheiden lassen, die teils zum Theraphim, teils zur Ephodtasche Beziehung haben. So bedeutet das Wort Ephod im Alten Testament ursprünglich „Lostasche“, in erweitertem Sinne aber auch „*Apparat des Ephodorakels*“, bestehend aus Lostasche und Gottesbild[1]; mit „Gottesbild“ allein aber ist es nie zu übersetzen.

Wie mit Hilfe eines solchen Orakelapparates ein Entscheid zustande kam, schildert uns anschaulich die Stelle I. Sam. 23, 9 ff. David hatte erfahren, daß Saul im Sinne trüge, ihn in der Stadt Kəʿīla zu belagern; um nun sicher zu sein, ob der König seinen Plan ausführe und was die Bewohner von Kəʿīla im Fall einer Belagerung tun würden, wandte er sich an den ihn begleitenden Priester Abjathar, der — wie ausdrücklich hervorgehoben wird — vom Heiligtum in Nōb einen Ephodapparat mitgebracht hatte, d. h.

[1]) Hierzu liefert das Südarabische anscheinend eine schöne Parallele. Die Zeilen 1—7 der Inschrift Halévy 148 ergeben mit Sicherheit den Sinn: „Laḥmm Sohn des Iiftaḥʾil, Vater des Habrarʾil, des Haḳamʾil und des Abikarib, Mitglied der Gemeinde Abimʿaṯtar, lieferte dem (Gott) Mutibnaṯjan die Abišawar, zur Zeit als er dem Mutibnaṯjan (als Erstlingsabgabe) einen מקדח im Gewicht von 50 großen Minen spendete“. Das Wort מקדח bedeutet ursprünglich „Behälter für קדח d. i. Lospfeile“; die nähere Angabe seines Gewichtes (oder Wertes) macht aber wahrscheinlich, daß es sich hier um einen größeren Orakelapparat handelte, bei dem vielleicht auch ein Götteridol nicht fehlte.

wohl das dortige Kultbild oder Idol samt allem, was ein Orakelpriester an sonstigem Gerät nötig hatte. Als Abjathar den Apparat zur Stelle geschafft hatte, richtete David ein Gebet an Jahwe, worin zunächst eine ihm am Herzen liegende Frage, nämlich die nach Sauls Vorhaben, eingeflochten war. Er betete: „Jahwe, du Gott Israels! Dein Knecht hat sicher erfahren, daß Saul damit umgeht gegen Ḳəʿīla anzurücken, um die Stadt um meinethalben zu vernichten. [ ][1]. Wird nun Saul, wie dein Knecht erfahren hat, herabkommen? Jahwe, du Gott Israels, gib Kunde deinem Knechte!“ Auf diese Gebetsfrage, die David selber als der Rat suchende Teil an Jahwe vermutlich vor dem Theraphim desselben richtete, antwortete Jahwe: „Er kommt herab“ — d. h. sein Priester griff oder warf die im Ephod befindlichen Lose und es ergab sich durch Erscheinen von Tummim ein Ja-Entscheid. Das Wort „Er kommt herab“ war also kein gesprochenes, sondern ein nur durch das Erscheinen von Tummim angedeutetes. Gleich darauf stellte David eine weitere Frage: „Werden die Bürger von Ḳəʿīla mich und meine Leute an Saul ausliefern?“ Der Bibeltext sagt: „Jahwe sprach: Sie werden ausliefern“, umschreibt damit aber nur das abermalige Erscheinen von Tummim. Damit war für diesmal das Ephodorakel beendet. Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß David und nicht der Priester der Fragende war, daß für seine zwei Fragen zweimal das Los geworfen werden mußte und daß solches das einzige Eingreifen des Priesters in die Orakelzeremonie war. So war das altisraelitische Ephod ein gewissermaßen mechanisch wirkendes Orakel, dessen Heiligkeit und Richtigkeit dem Fragenden durch die Nähe des Theraphim und die Assistenz eines Jahwepriesters gewährleistet wurde.

Mit der stummen Aussage der Urim und Tummim konnte unter Umständen noch etwas anderes als „Nein“ und „Ja“ ausgedrückt werden, nämlich ein bestimmter Name. Man brauchte nur vorher auszumachen, daß beim Loswerfen Urim und Tummim die Bedeutung von zwei Namen haben sollten; der Losausfall ließ dann einen von ihnen als für einen bestimmten Fall in Frage kommend erscheinen. Dieses Verfahren wurde von Saul nach

---

[1]) Der Satz „Werden die Bürger von Ḳəʿīla mich ihm ausliefern“ ist längst als Glosse erkannt.

seinem Siege über die Philister bei Beth Awon (I Sam. 14) angewandt. Vorher hatte er durch das Ephodorakel auszumachen gesucht, ob er den Philistern nachsetzen sollte und dabei Erfolg haben würde; darauf war keine „Gottesantwort“ erfolgt — woraus vielleicht zu schließen ist, daß unter den Losen in der Ephodtasche ein unbezeichnetes war, dessen Herauskommen das Schweigen Gottes auf die gestellte Frage bedeutete. Es lag nahe, in solchem Falle zu schließen, daß Jahwe erzürnt sei. Im Banne dieser Vorstellung leitete nun Saul eine Untersuchung über den am göttlichen Zorne Schuldigen ein und bediente sich dabei des Ephodorakels, indem er sich und Jonathan mit Urim, alle übrigen mit Tummim gleichsetzte, und als Urim herauskam, weiter zwischen sich und Jonathan losen ließ — offenbar wieder nach Feststetzung, wen Urim und wen Tummim darstellen sollte. So kam zuletzt Jonathan als der vom Ephodorakel als schuldig Bezeichnete heraus.

Von einem zweiten anscheinend analogen Falle berichtet der Anfang von II. Sam. 21. König David wollte den Grund einer durch drei Jahre sich wiederholenden Hungersnot erkunden und „suchte dazu das Angesicht Jahwes“, d. h. warf das Los angesichts eines Theraphims oder vielleicht der jenes später ersetzenden Lade Jahwes. Es kam der Name Saul[1] heraus, offenbar nach vorheriger Abmachung, welche Namen Urim und Tummim bezeichnen sollten, und wohl auch nach verschiedenem Hin- und Herlosen[2].

Mit unserer Annahme, daß das Reden Jahwes im Ephodorakel nur in einem wortlosen Ja- oder Neinentscheid einer vorgelegten Frage, den der Priester aus dem Wesen des gezogenen

[1]) Näheres über den Text s. unten.

[2]) Auch Ri. 20, 18 ist wohl ähnlich zu erklären, nicht minder Jos. 7, 16—18, wo eine Folge von vier Ephodentscheiden den Jehuditen Achan als Urheber des Gotteszornes ausfindig gemacht haben wird. — Die Art und Weise, wie durch das israelitische Ephot entschieden wurde, findet sich bei einem jetzt in Marokko viel angewandtem Orakel wieder. Der Zauberer läßt eine aufgeklappte Scheere lose zwischen seinen beiden Mittelfingern balanzieren. Magische Formeln, die er dabei spricht, sollen dann bewirken, daß sich die Scheere entweder zur rechten oder zur linken Seite hin dreht; danach entscheidet der Zauberer eine ihm vorgelegte Frage entweder in bejahendem oder verneinendem Sinne. Statt „Ja“ und „Nein“ können aber auch zwei andere sich entgegengesetzte Begriffe eingesetzt werden. (Nach mündlicher Mitteilung seitens eines Marokkaners).

Loses entnahm, bestanden habe, scheint aber die biblische Überlieferung einer größeren Zahl von Ephodentscheiden in Widerspruch zu stehen, wo auf das kategorische „Ja“ oder „Nein“ noch ein erläuternder Zusatz folgt. Es sind folgende Fälle:

Ri. 18, 6: nach „Ja“ (לכו לשלום) נכח יהוה דרככם אשר תלכו בה

Ri. 20, 28: nach „Ja“ (עלה) | כי מחר [1] אתן את־בני־בנימין בידך |

I. Sam. 23, 1: nach „Ja“ (לך) | והכית בפלשתים והושעת את־קעילה

I. Sam. 23, 4: nach „Ja“ (קום רד קעילה) כי אני נתן את־ה|פלשתים בידך |

I. Sam. 30, 8: nach „Ja“ (רדף) | כי השג תשיג והצל תציל

II. Sam. 5, 19: nach „Ja“ (עלה) | כי נתן אתן את־הפלשתים בידך |

II. Sam. 5, 23: nach „Nein“ (לא תעלה) הסב [2] | ובאת להם ממול בכאים | ויהי בשמעך [3] | קול צעדה בראשי הבכאים | אז תחרץ כי אז יצא יהוה לפניך | להכות במחנה פלשתים

II. Sam. 21, 2: nach Namenentscheid (אל־שאול) אל־ביתו [4] דמים על־ אשר המית [5] | הגבענים |

Diese Ausführungen lassen sich mit dem automatischen Vorgang des Loswerfens nicht erklären; hinter ihnen muß ein Sprecher gesucht werden. Als solchen gibt sich in Ri. 20, 28, I. Sam. 23, 4 und II. Sam. 5, 19 Jahwe selbst; so werden auch die übrigen Sätze ihm, beziehungsweise dem ihn vertretenden Ephodpriester in den Mund zu legen sein. Damit tritt dieser aber aus seiner Objektivität heraus und wird zum Erklärer des wegen seiner apodiktischen Kürze oft vieldeutigen Ephodentscheids. Das mutet wie eine Zutat an, die nicht aus dem Geiste des alten Orakels geboren, sondern ihm nachträglich angehängt worden ist. Woher aber stammt sie? Die Antwort kann wohl nur lauten: Aus der Prophetie.

[1]) Statt אתן mit dem folgenden Objekt hat der Text nur אתננו; nimmt man den Spruch aus dem Rahmen der Erzählung, so ergibt sich von selbst unsere Ergänzung.

[2]) M אל־אחריהם gehört nach I. Chr. 14, 14 eher zum „Nein“. [3]) M את־קול.

[4]) Nach LXX ist בית ה von M in ביתו zu verändern. Ich streiche ו vor אל־ביתו, weil der Verfasser kaum von einer an einem Toten haftenden Blutschuld geredet haben wird; Saul wird aber als Urheber der auf seinem Hause lastenden Blutschuld hingestellt. [5]) M את־הגבענים.

Vom Wesen der Prophetie ist und bleibt wohl auch vieles dunkel. Wir wissen nur andeutungsweise, wie eine Prophezeiung zustande kam. Das eine aber läßt sich mit Sicherheit sagen, daß sie nicht wie der Ephodbescheid das Ergebnis einer mechanisch wirkenden äußeren Hantierung war, sondern aus der inneren Erregung eines Menschen entstand, der sich über die Sphäre des rein menschlichen Bewustseins hinausgehoben fühlte. Der israelitische Prophet führte diesen Zustand auf eine Annäherung an Jahwe zurück und glaubte, dabei von ihm zum Empfang göttlicher Mitteilungen begnadet oder besser gesagt, genötigt zu sein. So ist das erste Merkmal einer Prophetie Subjektivität in dem Sinne, daß Gott als der Urheber des vom Propheten Vorgetragenen ausdrücklich genannt wird — was durch den bei jeder Prophetie auftretenden Vorspruch כה אמר יהוה oder נאם יהוה geschah — sowie daß ein „Ich" aus der Prophetie heraustönt, das nicht auf den Propheten, sondern auf Gott zu beziehen ist. So ist der Prophet nichts als der Träger und Überbringer eines Gotteswortes. Was Gott dem Propheten selbst zu sagen hat, ist ebensowenig eine Prophetie wie es die Reden sind, die der Prophet mit Gott führt; nur was von Gott aus durch das Medium des Propheten an eine dritte Seite gerichtet ist, trägt die Beglaubigung, ein prophetisches Gotteswort zu sein, an sich.

Dieses hat abgesehen von dem כה אמר יהוה sein äußeres Kennzeichen daran, daß es stets metrisch geformt ist. In der Periode der Schriftpropheten zwar war der Prophetie jedes Metrum recht, das die hebräische Dichtung ausgebildet hatte, also der Dreier, Vierer und Fünfer; dabei hielten sich der Vierer und Fünfer bezüglich ihres Vorkommens ungefähr die Wage, während der Dreier erst gegen Ende der Periode mit ihnen zu wetteifern begann, um dann bei Deuterojesaias zum herrschenden Maße zu werden. Anders war es in der Zeit der primitiven Propheten, von deren Aussprüchen die Königsbücher zahlreiche bezeichnende Proben geben. Diese haben sämtlich[1] ein Einheitsmetrum, den Fünfer, den Budde wenig passend Kina-Metrum getauft hat — denn sein Vorkommen bei Totenklagen ist nur eine von seinen zahlreichen Verwendungsarten — und ebenso unpassend als ein

[1]) D. h. so weit die Kritik sie als alt und guterhalten anerkennen kann.

Metrum charakterisiert, dessen zweite Hälfte gegenüber der ersten eine Verkürzung zeigt: denn tatsächlich handelt es sich dabei um Pentapodien, die meistens hinter dem dritten Fuße, seltener hinter dem zweiten eine Zäsurs aufweisen. Wie in älterer griechischer Zeit der Hexameter der ständige Vers für feierliche Orakelsprüche war, so erging im alten Israel keine Prophezeiung, die nicht nach dem Fünfermetrum geformt war. Dabei ist zu beachten, daß die Einleitungsformel כה אמר יהוה außerhalb des Metrums stand, wie die große Menge der gutüberlieferten Prophezeiungen lehrt. Wo sie einen Versteil auszumachen scheint (z. B. I. Kg. 20, 14 כ׳ א׳ י׳ בנערי שׂרי המדינות. I. Kg. 21, 19 כ׳ א׳ י׳ הרצחת וגם־ירשׁת, weiter II. Kg. 4, 43), liegt wohl ungenaue Textüberlieferung vor, was beim Spruche II. Kg. 9, 3 klar ist, der erst in der Wiederholung (9, 6) seine echte volle Form zeigt. Ebenso gilt auch von der vielleicht erst von Amos in Anlehnung an eine alte Wahrsagerformel auf die Prophetie übertragene Beteuerung נאם יהוה, daß sie nie zum metrischen Teile der Prophetenrede gehört.

Die metrischen Prophetensprüche, die — wie oben schon angedeutet ist — inhaltlich und äußerlich streng zu scheiden sind von Reden, die ein Prophet aus eigenem Antrieb mit seiner Umgebung führt (z. B. I. Kg. 17, 10, 13; 18, 15, 18f., 21, 22f.) oder Gottesworten, die sich an einen Propheten allein richten (z. B. I. Kg. 17, 2f., 9; 18, 1; 19, 15f.), endlich von dem, was der Prophet Gott zu sagen hat (z. B. I. Kg. 17, 20; 18, 36f., 19, 10, 14) weisen verschiedene Länge auf; aber man darf wohl behaupten, daß sie um so altertümlicher sind, je knapper ihr Umfang ist. Längere Reden, wie sie seit Amos und Hosea bei den Schriftpropheten beliebt waren, sind bei ihren primitiven Vorgängern nicht zu finden. Ihnen genügte zur Wiedergabe einer Gottesbotschaft oft schon ein einziger Fünfer, vgl.

I. Sam. 22, 5 — לא תשׁב במצודה לך ובאת לך ארץ יהודה

I. Kg. 22, 6 — עלה [1]ונתן יתן אדני ביד המלך

I. Kg. 22, 11 — באלה תנגח את־ארם עד־כלותם

I. Kg. 22, 15 — עלה והצלה ונתן יהוה ביד המלך

[1]) Das Metrum verlangt ein Wort mehr, als M aufweist; so liegt — gemäß II. Sam. 5, 19 — Einfügung von נתן nahe.

Häufiger, ja mit besonderer Vorliebe formten sie ihre Sprüche aus je zwei Fünfern, vgl. u. a.:

I. Kg. 17, 14 כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר
עד יום [1]תת־יהוה גשם על־פני האדמה
I. Kg. 20, 42 יען שלחת את־איש חרמי מיד
והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמי
I. Kg. 21, 19 במקום אשר לקקו הכלבים | | דם נבות
ילקו הכלבים את־דמך גם־אתה
II. Kg. 7, 18 [2]סאתים שערים בשקל וסאה־סלת בשקל
יהיה כעת מחר בשער שמרון
II. Kg. 13, 17 חץ־תשועה ליהוה וחץ־תשועה בארם
והכית את־ארם באפק עד־[3]כלתם

War der Prophetenspruch noch länger, so setzte er sich in der Regel aus paarweise verbundenen Fünfern zusammen; Folgen von drei Fünfern, wie sie z. B. II. Kg. 10, 30 zeigt, scheinen mir wenig Gewähr für gute Erhaltung zu bieten. Überhaupt ist zu beachten, daß die Überlieferung mancher Sprüche sehr zu wünschen übrig läßt, wie aus allerlei Varianten bei Wiederholung desselben Spruches mit Sicherheit zu schließen ist.

Ist also der Boden, auf den man bei der Frage nach dem Wortlaut der älteren Prophetensprüche tritt, auch nicht überall ganz sicher, und muten uns z. B. die Reden, die der Prophet Nathan im Auftrage Jahwes dem König David hält, stark anachronistisch an[4], so dürfte doch kein Zweifel darüber am Platze sein, daß Israels Propheten in der Frühzeit des Prophetentums, die mit der Spätzeit des Ephodorakels zusammenfällt, sich bei ihren im Namen Jahwes an ihre Umgebung gerichteten Offenbarungen ausschließlich eines Metrums, und zwar des fünfhebigen bedienten. Die Geschichte lehrt, daß sie mit ihren Sprüchen Erfolg

---

[1]) Statt des unmöglichen תתן.

[2]) Diese Fassung des Spruches ist nach Ausweis des Metrums der von v. 1 vorzuziehen, die übrigens auch schon durch Pasek als verbesserungsbedürftig gekennzeichnet ist.

[3]) So wohl richtiger als כלה, vgl. I. Kg. 22, 11.

[4]) Allerdings leugne ich nicht, daß auch in ihnen einiges Ursprüngliche stecken wird, z. B. der Spruch II. Sam. 12, 11.

hatten und bald als die berufenen Seher in Israel galten, vor denen nicht nur die berufsmäßigen Wahrsager verstummten, sondern auch die mit dem Ephod hantierenden Priester immer mehr an Bedeutung verloren. Es wäre auffällig, wenn die Träger des Ephods sich gegen ihre Nebenbuhler nicht eine Zeitlang gewehrt hätten. Wenn sie daher äußere Machtmittel in Bewegung setzten, wie es z. B. von seiten der Priester von Bethel noch gegen einen Amos geschah, so versprach ihnen solches auf die Dauer wenig Erfolg. Ein solcher ließ sich nur erzielen, wenn es den Priestern gelang, etwas von der packenden Eigenart der Prophetensprüche in die Ephodorakel zu verpflanzen, vor allem sie deutlicher zu machen, das Göttliche der Verkündigung mehr hervorzuheben und sie aus der Prosaform in die metrische überzuleiten. Aus solcher Absicht heraus dürften die Zusätze zu dem einfachen „Ja“ oder „Nein“ entstanden sein, von denen wir oben acht zusammengestellt haben. Sie sind alle so gehalten, daß sie fast ebensogut ein Prophet wie ein Ephodpriester gesprochen haben könnte[1]. Ohne genaue Analyse der metrischen Form würde es z. B. unmöglich sein, den affirmativen Ephodspruch

I. Sam. 23, 4 קום רד קעילה כי אני נתן את־הפלשתים בידך

von dem Prophetenspruch

I. Kg. 22, 6 עלה ונתן יתן אדני ביד המלך

oder den negativen Ephodspruch

II. Sam. 5, 23 לא תעלה | הסב ובאת להם ממול בכאים

von dem Prophetenspruch

I. Sam. 22, 5 לא תשב במצודה לך ובאת לך ארץ יהודה

zu unterscheiden. Beachtet man aber, daß die Imperative in den Ephodentscheiden außerhalb des Metrums, in den Prophetensprüchen aber innerhalb desselben stehen, so sieht man den großen Unterschied im Sinnesaufbau: dort ein dunkles Wort, dem eine Erläuterung beigefügt wird, hier eine inhaltlich abgerundete Anweisung.

---

[1]) Das Fehlen einer Hebung in I. Sam. 30, 8 möchte ich auf ungenaue Überlieferung des Spruches zurückführen. Dagegen dürfte der Abschluß von II. Sam. 5, 23 mit einem Halbverse echt sein.

Aber die Nachahmung der Prophetensprüche durch die Ephodpriester hatte auch ihre natürlichen Grenzen. Wie sollten sie sich als Sprachrohr Jahwes ausweisen? Der Prophet legte durch seinen Vorspruch כה אמר יהוה gewissermaßen einen Bann auf seine Zuhörer; der Vortrag seines Spruches und vermutlich auch das ganze Äußere des Vortragenden trugen den Stempel des Ungewöhnlichen. Dem Priester aber fehlten die Mittel, die Zuhörer zur Erkenntnis der Nähe der Gottheit zu bringen, und auf ein nüchternes „Ja“ oder „Nein“ konnte er auch nicht einen Ausbruch hellseherischer Leidenschaft folgen lassen. So blieb es bei einer äußerlichen Angleichung der Ephodentscheide an die Prophetensprüche, die vielleicht wieder fallen gelassen wurde, als der Hohepriester der einzige Träger des Ephods war, das seinem Festgewand angepaßt ihm zwar Schmuck und Würde verlieh, aber längst die Kraft verloren hatte, dem Volke in seinen Nöten und Wünschen etwas Bedeutungsvolles zu sagen.

Der Brunnen der ewigen Jugend.

Von

Karl v. Spieß.

Mit acht Abbildungen.

Drei Brüder ziehen nach mythischer Überlieferung[1] aus, für den alten, kranken, blinden Vater das Lebenswasser, die Lebensspeise (Blume, heilsame Kohlstaude, Früchte, Äpfel der Hesperiden), den Alles heilenden Vogel zu holen. Zwei Brüder verlieren sich unterwegs. Der dritte dringt bis zu dem Orte vor, wo sich die gewünschten Dinge befinden. Es ist dies eine feste Burg oder ein Schloß inmitten eines Sees, das nur um eine gewisse Stunde aus dem Wasser taucht. Feste Türen führen in das Schloß und den Schloßhof. Sie sind meist zu, nur zu bestimmten Zeiten, um die Mittagsstunde, offen, dann klappen sie zu. Dann wieder ist ein Türflügel offen, der andere geschlossen — die richtigen Klappfelsen (Symplegaden). Dieses Tor wird von wilden Tieren bewacht: meist sind es Löwen, je zwei Löwen vor und hinter dem Schloßhofe[2], manchmal sogar zwölf Löwen[3]. An diesen Tieren

[1]) Für diesen Stoff unter Anderem: Chalatianz, Armenische Märchen 2; Hahn, Neugriechische und albanesische Volksmärchen 63; Leskien, Balkanmärchen 49, 51, 53, 57; Krauß, Sagen und Märchen der Südslaven II 134; Sklarek, Ungarische Volksmärchen II 19; Grimm, Kinder- und Hausmärchen 96, 97; Zingerle, Kinder- und Hausmärchen, Das verzauberte Schloß.

Als Beweis dafür, welche Bedeutung diesem Formenkreise beigemessen wurde, sei die Erzählung von König Kobad und dem Papagei in der türkischen Fassung des Tuti-Nameh (11. Abend) angeführt. Während die den anderen Erzählungen zu Grunde liegenden Mythenstoffe bis zur völligen Unkenntnis der Zersetzung anheim gefallen sind, weist die genannte Erzählung vom Lebensquell und dem Lebensbaume noch deutlich erkennbare Spuren eines ursprünglichen Gefüges auf. Hierher gehört auch die Erzählung von dem Könige und dem arzeneikundigen Papageien (8. Abend). Hier ist der Papagei nur mehr der Verfertiger von besonderen Heilmitteln, mit welchen er den kranken König heilt.

[2]) Leskien, Balkanmärchen 49.

[3]) Krauß, Sagen und Märchen der Südslaven II 134.

muß der Held vorbei. Er beschäftigt sie und hält sie von sich ab, indem er sie mit mitgebrachten Schafen, Ziegen, Rindern füttert[1]. In der Burg findet er den Lebensbrunnen, den Lebensbaum und den Alles heilenden Vogel[2]. Brunnen und Baum treten oft in Zweizahl auf als Baum (Brunnen) des Lebens und des Todes[3]. Die Herrin des Schlosses ist eine Jungfrau, die Schöne der Erde, mit der sich der Held ohne ihr Wissen vereinigt. Sie



Abb. 1. Aus einem griechischen Evangeliar (Pariser Cod. gr. 64), nach H. Hieber, Die Miniaturen des frühen Mittelalters.

empfängt von ihm einen Sohn. Der Held kehrt mit Lebenswasser, Frucht und Vogel glücklich zurück[4], wird aber von seinen zwei Brüdern um den Preis seiner Mühe betrogen und in einen Brunnen geworfen. Es folgt Aufdeckung der Schandtat der Brüder und Heirat mit der Schönen der Erde.

Im Mittelpunkte der Überlieferung steht also der Lebensbaum und der Lebensbrunnen.

Wir besitzen Bilder des Lebensbrunnens[5] und zwar als Krönungen der sog. Kanones-Arkaden (Abb. 1) byzantinischer Evangeliare

---

[1]) Manchmal erscheinen auch die Klapptüren als feindliche Tiere, die besänftigt werden müssen und zwar durch Abwischen und Abkehren.

[2]) Bald alle diese Dinge, bald zwei von ihnen, oder eines. Brunnen, Baum, Vogel bei Grimm KHM 96; Brunnen und Baum bei Leskien BM 52; Brunnen und Vogel bei Sklarek UM II 19.

[3]) Hierher gehören auch die ähnlichen Bäume oder Sträucher mit zweierlei Früchten. Rote Trauben, die Hörner wachsen lassen, weiße, bei deren Genuß die Hörner wieder verschwinden. Als ein Beispiel: Leskien BM 53.

[4]) Hin- und Rückkehr erfolgt oft mit einem Vogel (Adler) oder einem geflügelten Pferde.

[5]) Strzygowski, Der Pinienzapfen als Wasserspeier. Mittlg. d. K. D. Archäolog. Institutes, Rom 1903. Bd. XVIII.

(z. B. Pariser Cod. gr. 64. X. Jhdt., Cod. Pal. 5. Parma), die wieder auf Vorbilder einer syrisch-armenischen Heimat hinweisen, als Relief auf Steinplatten (Altarschranken des Domes von Torcello, 11. Jhdt., Abb. 2); das als Spolie aus dem Oriente nach Venedig gebrachte, derzeit im Kaiser-Friedrich-Museum befindliche Relief (ca. 5. Jhdt.), auf Bronzeplatten (Bronzetür in Salerno, Abb. 3), auf Mosaiken (Kloster Daphni bei Athen, ca. 11. Jhdt., Theodora-Mosaik in San Vitale zu Ravenna, ca. 550; Mosaikfußboden einer Basilika in Milet, 5.—6. Jhdt.).



Abb. 2. Reliefplatte vom Altarschranken des Domes von Torcello.

Diese Darstellungen zeigen ungemein viel Übereinstimmendes und nach ihnen ist der Lebensbrunnen also gestaltet. Aus einem Becken erhebt sich eine Röhre, die am oberen Ende einen Pinienzapfen trägt, aus welchem sich meist in vier Strahlen (vier Paradiesströme) das Wasser in das Becken ergießt. Oft fließt das Wasser aus diesem Becken in einen darunter befindlichen Trog über. Der Brunnen wird von mancherlei Tieren besucht (Vögeln, meist Pfauen, Hirschen), die von dem Lebensquell trinken, oder zu beiden Seiten desselben erscheinen Löwen (Cod. Pal. 5 v. Parma) und Greifen als Wächter (Bronzetür von Salerno).

Merkwürdig an diesem Brunnen ist, daß er eine Vereinigung von Lebensbrunnen und Lebensbaum darstellt. Der Lebensbaum wird uns in der mythischen Überlieferung oftmals als ein Baum geschildert, der nur eine einzige große Frucht trägt[1]. Diese Frucht ist der Pinienapfel am Ende der Röhre. Die Beischrift einer Miniatur aus einer alexandrinischen Chronik des 5. Jhdt. erklärt das in ihrer lateinischen Übersetzung: „arbor vitae fluens aquas“[2]. Das Ganze stellt also den Lebensbrunnen vor.

Man könnte denken, dieser Lebensbrunnen wäre trotz aller beharrlicher Wiederholung doch nichts weiter als das Gebilde einer zufälligen Laune, einer spielerischen Phantasie.

Wir besitzen einige Pinienzapfen — zwei in Bronze in Rom und Aachen, einen in Stein in Sulu Monastir in Konstantinopel, einen vierten in Stein auf einer Säule im Vorhof von S. Apollinare nuovo in Ravenna — mit Löchern in der Spitze zum Ausspeien des Wassers.

Hat es solche Brunnen in Wirklichkeit gegeben?

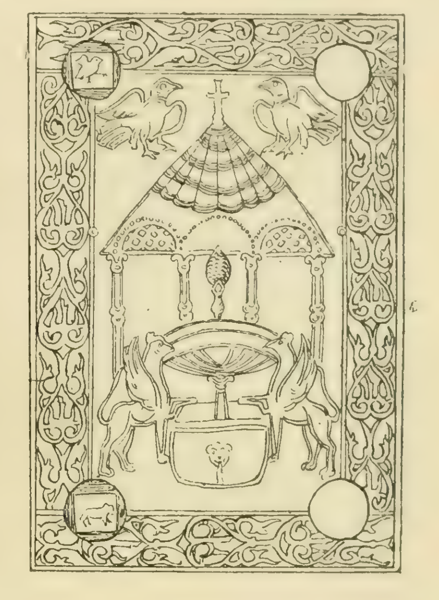


Abb. 3. Bronzetür von Salerno, nach Beaty, l'Art Byzantin, S. 205. Fig. 68.

Sie standen in den Vorhöfen hellenistisch-orientalischer Kirchen, in den Palästen byzantinischer Herrscher und Fürsten. Der byzantinische Kaiser Theophilos (829—842) hatte im Hofe des Sigma seines Palastes einen ehernen Brunnen mit Silberrand, der oben einen vergoldeten Pinienzapfen trug und der mystische Brunnen des Trikonchos hieß. Das Becken eines zweiten Brunnens war stets mit Früchten der Jahreszeit gefüllt, aus dem Pinienzapfen floß Gewürzwein (Rauschtrank = Lebenswasser).

[1]) Bei Hahn Ng. M. 63 hat der Held in einer Viertelstunde nach einem vierzig Tagesreisen entfernten Apfelbaume zu gehen, der nur einen einzigen Apfel trägt. [2]) Strzygowski a. a. O. S. 205.

Im Nordhofe der Nea, der von Basileios I. Makedon (876—881) erbauten Marienkirche, standen zwei Brunnen, der eine gegen Süden, der andere gegen Norden. Sie zeigen den gleichen Aufbau, der uns aus Abbildungen und Beschreibung bereits bekannt ist. Wieder ist es der Pinienzapfen, der Wasser in eine Schale speit, die ihrerseits in ein großes Becken über strömt. Wir werden unwillkürlich an den Gegensatz in der mythischen Überlieferung erinnert, an den Baum des Lebens und des Todes, an den Brunnen des Lebens und des Todes, wenn wir hören, daß der eine Brunnen von Drachen, der andere aber von Hühnern und Widdern umgeben war.

In der mir vorliegenden Übersetzung[1] lese ich: Der Brunnen auf der Nordseite . . . hatte aber den durchbohrten Kegel . . . von weißem Stein. Demnach könnte man vermuten, daß der Zapfen des Drachenbrunnens aus schwarzem Stein gewesen sei.

In den Quellen werden auch die Figuren von Löwen am Rande der Brunnen[2] erwähnt, immer in der Zwölfzahl, völlig übereinstimmend mit der am Eingange erwähnten mythischen Überlieferung. Im Löwenbrunnen der Alhambra ist uns bis auf den heutigen Tag ein solcher erhalten, allerdings ohne Pinienzapfen. Die Anlage jedoch spricht dafür, daß ein solcher ehemals auf dem Ende der die obere Schale überragenden Mittelsäule gesessen habe. Auf allen Abbildungen ist dort ein kleiner, ganz unorganisch aufgesetzter Zapfen zu sehen, der offenbar einst als Träger eines verloren gegangenen Aufsatzes gedient hat, man könnte fast mit Bestimmtheit sagen — des Pinienzapfens.

Wie enge die Beziehungen des Pinienbrunnens zu den mythischen Überlieferungen von Lebenswasser und Lebensbaum sind, geht daraus hervor, daß wir in den Bildern vom Pinienbrunnen auch die in den Märchen genannte Frauengestalt antreffen. Die „Schöne der Erde“ empfängt einen Sohn. Auf byzantinischen

---

[1]) Strzygowski, a. a. O. 191.

[2]) Die Quellen nennen des Weiteren verschiedene Tiere, die aus Röhren Wasser in das Becken des Brunnens speien. In engster Verbindung damit stehen die als Aquamanile bezeichneten Tiergefäße des Mittelalters. Die mythische Überlieferung hierzu findet man in: v. Spieß, Die Behälter des Unsterblichkeitstrankes, Mittlg. d. Anthrop. Ges. Wien, 1914.

Verkündigungsbildern[1] finden wir die Frau, die empfangen soll, vor dem Pinienbrunnen wieder (Abb. 4).

Inmitten des Atrium, eines ursprünglich gärtnerisch angelegten, von einem Säulengange umrahmten Vorhofes der hellenistisch orientalischen Kirchen tritt uns der Pinienbrunnen unter dem Namen Cantharus oder Reinigungsbrunnen als eine ständige Einrichtung entgegen. Aber auch im Abendlande stoßen wir auf alte Reste und Nachrichten, die seine Verbreitung auch dort bezeugen. So ist uns in der sog. vatikanischen vergoldeten Pigna ein Wasserspeier erhalten, der ehemals den Cantharus im Vorhofe des alten St. Peter schmückte, der unter einem von acht Porphyrsäulen geschmückten Baldachine stand. Ein durchbohrter Pinienzapfen aus Aachen, der sich gegenwärtig in der Vorhalle des Münsters befindet, hat Ausgrabungen und der Lokaltradition zufolge den im ehemals vorhandenen Atrium aufgestellten Cantharus gekrönt.



Abb. 4. Mosaik des Klosters Daphni. nach Strzygowski a. a. O. Abb. 2

In den romanischen Kirchenbauten Deutschlands lebt der mit Säulenumgang umschlossene Vorhof nur kümmerlich weiter. In Reichenau-Mittelzell (992 von Wittigowo erbaut) ist er zerstört, aber wohl beschrieben. Purchard nennt ihn Paradysus. Allmählich wird er zu einer der Westfront angebauten gedeckten Säulenhalle, auch in dieser Form nur selten erhalten, wie zu Speier, Schaffhausen, Alpirsbach. Der nunmehr abgebrochene Vorhof des Domes zu Halberstadt wurde Paradies genannt (in Westphalen Perwisch), eine letzte Erinnerung daran, daß er mit

---

[1]) Mosaik des Klosters Daphni bei Athen (um 1100). Miniaturen in den beiden Handschriften (11. Jhdt.) der in Konstantinopel entstandenen Homilien des Jakobus Monachus. Strzygowski a. a. O. 187.

dem dort aufgestellten Pinienbrunnen die Paradiesströme und den Lebensbaum vorstellte.

Erinnerungen an die mythischen Überlieferungen von jenem Schlosse, das den Lebensbaum und den Lebensbrunnen bewahrt, finden wir auch in der Ausschmückung und Einrichtung der Kirche selbst, was sich daraus erklärt, daß in der Kirche ja das Himmelsbrot aufbewahrt wird. So gewahren wir vor den alten romanischen Kirchen stets die Löwen als Torwächter. Kein Zufall ist dies. Nach der mythischen Überlieferung wissen wir, daß die Löwen, welche den Eingang zur Burg bewachen, von dem eindringenden



Abb. 5. Löwe vor dem Dome von Spalato.

Helden gefüttert werden müssen. Dieses Motiv der Tierfütterung erscheint nun gerade bei jenen plastischen Arbeiten aus romanischer Zeit, wie bei dem Löwen vor dem Dome zu Ferrara oder dem zu Spalato (Abb. 5), ausgeführt, welche als die urwüchsigsten anzusehen sind. Die Löwen, oft vermischt mit dem Greifentypus, werden dargestellt, wie sie die Köpfe von Rindern usw. im Rachen halten, oder die Tiere, die ihnen vorgeworfen wurden, mit den Pranken nieder halten. Dabei sind diese Tiere, offenbar um das übernatürliche Wesen der Löwen zu betonen, im Vergleiche zu ihnen unverhältnismäßig klein ausgefallen.

Als „eine Abkürzung der bekannten Schutzlöwen[1]“ sehen wir

[1]) Bergner, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer Deutschlands. S. 91.

zuletzt an den mit Eisen beschlagenen Türflügeln des Tores die Träger des Türklopfers als Löwenköpfe gestaltet.

Nach der mythischen Überlieferung holt der Held aus der Burg den Alles heilenden Vogel. Irgendein ferner Zusammenhang damit äußert sich darin, daß die Hostienbehälter in den ältesten Zeiten in Form von Vögeln — Tauben — gefertigt und in einem eigens dazu geschaffenen Turme aufgestellt wurden, so von Innocenz I. (402). In Frankreich haben sich derartige Hostienbehälter in Vogelgestalt bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein erhalten.

Wenn wir den Pinienbrunnen mit seiner Darstellung auf dem Theodora-Mosaik von Ravenna nur bis ca. 550 n. Ch. verfolgen können, so ist er doch der Bedeutung seiner Bestandteile nach um Vieles älter. Nach dem bisher Vorgebrachten handelt es sich darum, daß Paläste und Tempel übereinstimmend mit dem mythischen Berichte von dem Aufbewahrungsorte von Lebenswasser und Lebensspeise eingerichtet wurden. Die Anfänge derartigen Unternehmens weisen für die frühchristliche Zeit nach Syrien, Armenien, und dem weiteren Orient.

Im Orient besteht hiefür ein uralter Gebrauch. Die Fahrt nach dem Lebenstranke und der Lebensspeise finden wir in den mythischen Berichten der Babylonier nieder gelegt und zwar im Etana-Mythos, im Gilgamesch-Epos, im Mythos von Ischtars Höllenfahrt und im Mythos von Adapa. Obwohl sie der Zeit nach die ältesten Überlieferungen sind, sind sie deshalb doch nicht dem Gefüge nach die best erhaltenen, da die mythische Überlieferung überall da, wo sie von Kult und Sittengesetz, dem Gebäude einer Staatsreligion, beherrscht wird, rasch verkümmert und bis zur Unkenntnis verarmt.

Im Bilde jener Zeiten (zwei Siegelzylinder: der eine aus der Zeit Schargani-scharri, abgeb. bei de Clerq Catal. méthod. I Pl. V 463, der andere der sog. Siegelzylinder Gudea's, abgeb. bei de Sarzec, Déc. en Chaldée I 293) sehen wir den Lebensquell aus einem Kruge zu beiden Seiten eines dreisprossigen Zweiges des Lebensbaumes in zwei Strahlen nach aufwärts springen (Abb. 6). Der Dreisproß vertritt hier offenbar den Pinienzapfen.

Wenn das Leben der Könige jener Zeit nur eine Wiederholung des Schicksales ihres Ahnherrn, des Mondgottes, ist, die

ganze Dynastie dem Gesetze desselben Kreislaufes unterworfen ist, so ist es begreiflich, daß sie ihre Paläste nach dem Vorbilde mythischer Berichte bauen.

Wie an der Pforte der Burg, in der der Lebenstrank und die Lebensspeise verwahrt werden, Löwen und wilde Tiere den Eingang bewahren, so sehen wir zu beiden Seiten der Tore des Palastes Asurbanipals mächtige Löwen mit geöffnetem Rachen und vor dem Palaste Sarrukins in Chorsabad geflügelte Riesenstiere mit Menschenantlitz. Im Innern des Palastes, gleichsam im Allerheiligsten, befand sich der Lebensbaum[1].

Der Kreislauf des Monates mit Schwarzmond, Lichtsichel und Vollmond, dann bezogen auf das Sonnenjahr mit seinen charakteristischen Festen, ist ein Vorbild für das Geschick des Gottes, des Königs und jedes Menschen. Im Menschenleben sind Geburt (Hochzeit) und Tod die kritischen Zeiten, die mit besonderen Vorstellungen und Gebräuchen verbunden sind, alle fußend in der alten mythischen Überlieferung.



Abb. 6. Siegelzylinder Gudeas, nach de Sarzec, Déc. en Chaldée I, S. 293.

Das Christentum, das mit seiner Lehre von Tod und Auferstehung Anklänge an die Geheimlehren des Osiris, Orpheus, Attis, Tamuž usw. zeigt, übernahm begreiflicher Weise manche Gebräuche, Geräte, Darstellungen, die auf ähnliche Bedeutung zurück gingen aus dem Kulte und dem Gedankenkreise orientalischer Religionen. Der Mythos im Christentume konnte am besten im Orient, auf dem Mutterboden, verstanden, vielmehr gefühlt werden. Im Heidentume des römischen Reiches war der Mythos tot. Die Sehnsucht Übersättigter langte nach den Heilslehren des Morgenlandes.

So müßten wir denn bei den christlichen Tauf- und Todesbräuchen und den dazu gehörigen Geräten, Gebäuden usw. An-

[1]) Als ein Beispiel der Lebensbaum aus der Zeit Asurnasirpals, abgeb. bei Bezold, Ninive und Babylon S. 98.

klänge an jene mythische Überlieferung vom Lebensbaume und Lebenswasser finden.

Für die Spendung der Taufe wurden in frühchristlicher Zeit eigene Kapellen mit polygonalem oder kreisrundem Grundrisse gebaut, in deren Mitte sich der Taufbrunnen, die Piscina, befand. Vollständig erhalten ist keine von ihnen, aber die Trümmer des Baptisteriums der Menasstadt (4. Jhdt.) weisen als Zierate Taubenkapitelle — die Taube ist ja Bringerin der Lebensspeise — und Reliefplatten mit dem Symbole des Pinienzapfens[1] auf. Um die Piscina standen Säulen, durch die eine Verhüllung mittels Vorhängen ermöglicht wurde. Vergleichen wir damit die Miniatur aus dem Etschmiadsin-Evangeliar[2], so können wir uns eine gute Vorstellung von dem Taufbrunnen machen. Nun geht aber die Darstellung im Etschmiadsin-Evangeliar, wie Strzygowski nachweist, auf den Pinienbrunnen zurück. Der Taufbrunnen ist demnach in gleicher Weise wie der Pinienbrunnen gestaltet. Und dafür spricht weiter, was wir von dem Taufbrunnen der Taufkirche des Lateran[3] (S. Giovanni in Fonte) wissen. Ein goldenes Lamm und sieben Silberhirsche spendeten Wasser. Ferner wird eine Mittelsäule mit Schale erwähnt. Es fehlt also nur der Pinienzapfen, der wieder für die Taufkirche der Menasstadt belegt ist. Wir sehen also: Die Einrichtung des Taufbrunnens ist genau dieselbe, wie sie uns vom Pinienbrunnen der Nea beschrieben wird[4].

Auf der einen Seitenwand des Sarkophages des Erzbischofes Giovanni V. (725—742) in S. Apollinare in Classe bei Ravenna springt aus einem schön geformten Gefäße mit Doppelhenkel, zu dessen Seiten zwei Pfauen stehen, der Lebensquell empor, was an die Darstellung auf den babylonischen Siegelzylindern gemahnt. Auf der Schmalwand des bei Kraus[5] abgebildeten Sarkophages steht über dem Gefäße das Kreuz, umgeben von drei Vögeln in

¹) Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie 2. Aufl., S. 225.

²) Strzygowski a. a. O. 211.

³) Kaufmann a. a. O., 226.

⁴) Das romanische Taufbecken von Alpirsbach (abgeb. bei Bergner a. a. O. 275), das auf vier kauernden Löwen ruht, erinnert an den Löwenbrunnen der Alhambra, wodurch auch hier die Beziehung zum Lebensbrunnen hergestellt ist.

⁵) Geschichte der christlichen Kunst I. S. 253, Fig. 203.

Ranken. Das Kreuz steht hier für den der Bedeutung nach gleichen Lebensbaum, d. h. den Pinienzapfen. Als Beispiel dafür, wie aus dem von Greifen, bzw. Vögeln, flankierten Gefäße ein Sproß mit einem Pinienzapfen heraus wächst, sei neben dem von Strzygowski angeführten Relief an der Außenwand des Tesoro von S. Marco und dem Relief des Kirk Tscheschma genannten Brunnens in Konstantinopel auf die Reliefplatte der alten Metropolis in Athen verwiesen[1].

Wenn wir in Hawaii[2] im Märchen vom Lebenswasser des Ka-ne die gleichen Motive wie in den eingangs erwähnten Märchen finden, so ist dies ein Beweis für die weite Verbreitung mythischer Überlieferung. In einer Maori-Legende aus Neuseeland wird berichtet, wie der sterbende (abnehmende) Mond sich zum Lebenswasser des Ka-ne begibt, das alles zu beleben vermag, um neu verjüngt am Himmel zu erscheinen. Das Lebenswasser, das man sich als Brunnen vorstellt, spielt in den Südseegeschichten (aus Polynesien und Mikronesien) eine große Rolle: bezeichnender Weise erscheint neben dem Lebens- auch das Todeswasser.

Eine Darstellung, der wir in Ostasien öfters begegnen, läßt vermuten, daß wir es mit einem Ausläufer des Pinienbrunnens zu tun haben.

Aus einer Brunnenumfassung (Abb. 7), die mit Blättern umrahmt ist, taucht eine weibliche Gestalt empor, die auf einer großen, flachen Schüssel einen runden Körper trägt, der dem Pinienzapfen entspricht. Zu beiden Seiten sitzen Löwen mit erhobenen Tatzen. Während sonst bei solchen Darstellungen die strenge Profilstellung eingehalten wird, kehrt der eine der Löwen seinen Kopf dem Beschauer zu[3]. Dieses Tier hält eine dem Pinienzapfen ähnliche

[1]) Hier sei in Anbetracht der weit reichenden Beziehungen der eigentümlichen römischen Grabsteine Nord-Dalmatiens Erwähnung getan. Auf einem zylindrischen, sich nach oben schwach verjüngenden Schafte sitzt ein als Pinienzapfen geformter Kegel, der am Scheitel über einem Wulste einen kleinen Pinienzapfen trägt. Die Bedeutung des Pinienzapfens im Attis- und Mitras-Kulte ist wieder einer der Verbindungsfäden im Gefüge der tausendjährigen Überlieferung, die zur Kaiserzeit als orientalisches Mysterium, als Reinigungs- und Erlösungslehre in die Mittelmeerländer strömte.

[2]) P. Hambruch, Südsee-Märchen, Nr. 68 und Anmerkung dazu.

[3]) Bedauerlich ist, daß uns zwischen den zeitlich jüngeren Formen des äußersten Ostens und Westens derzeit die Übergangsformen fehlen. Das ist begreif-

Bildung in der Pranke. Zu beiden Seiten des runden Gefäßes sind zwei Vögel zu sehen. Vergleicht man die ganze Darstellung z. B. mit dem Pinienbrunnen auf der Bronzetür von Salerno, so wird die weitgehende Übereinstimmung im Aufbaue auffallen. die im Einzelnen bis zu den zwei Vögeln oberhalb der Gruppe reicht



Abb. 7. Steinuntersatz der Maitreya-Figur (Nord-Wei). nach Bushell, Chinese art I. Fig. 102.

Die genannte Darstellung ist mir bekannt von einem Flachrelief frühtschinesischer Kunst (ca. 500 n. Ch. auf einem Stein-

ich bei dem heutigen Stande der Kunstwissenschaft. Der in Frage kommende Raum ist heute der Boden der „islamischen" Kunst, — man denke nur, was unter diesem Begriffe alles vereinigt ist! - deren Kenntnis noch im Argen liegt. Kaum sind die Baudenkmäler erschlossen. Alle anderen Kunstformen sind als „Kunstgewerbe" zusammen gefaßt und da wird wieder nur das ohne irgendeinen inneren Zusammenhang behandelt. was im Antiquitätenhandel Kurswert besitzt.

untersatze der Maitreya-Figur aus Nordwei, von der Vorderseite des Tama-muschi-Schreines (ca. 600 n. Ch.) und von einem bemalten Stoffe aus Tun Huang (Sammlung Beliot, Louvre), ein Beweis dafür, daß es sich nicht um eine zufällige Komposition handelt, daß hier vielmehr eine bestimmte Überlieferung die Form angibt und festhält[1].

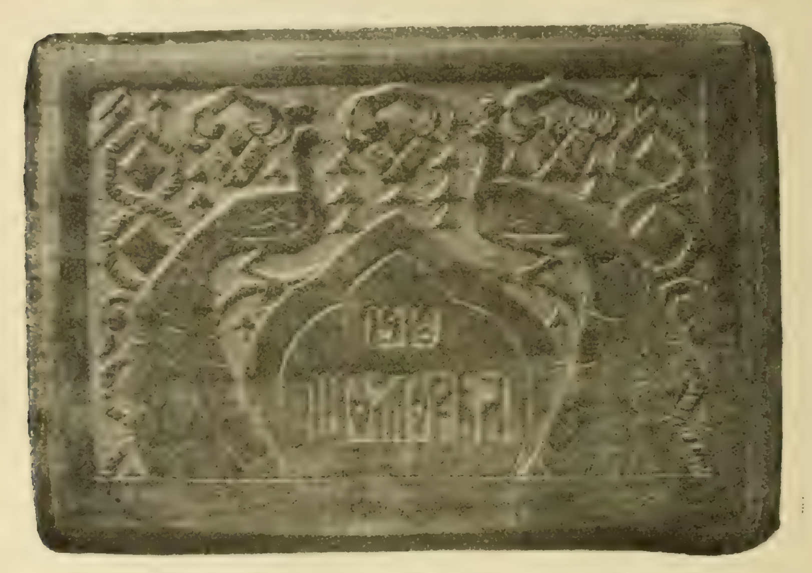


Abb. 8. Verzierung einer hölzernen Dose von einem russischen Kriegsgefangenen.

Zum Schlusse noch ein Werk der Volkskunst aus einem Gebiete, wo die mythische Überlieferung sich besonders reich und ursprünglich erhalten hat!

Auf dem Deckel einer hölzernen Tabakdose (Abb. 8), den

[1]) Man vergleiche damit die realistische Wiedergabe der Vögel zu beiden Seiten des Pinienbrunnens der Abb. 1! Während die genannte Gruppe sonst immer symmetrisch, „im Wappenstile", unpersönlich, ausgeführt wird, sehen wir in dem genannten Codex die unpersönliche Darstellungsweise von der realistischen, persönlichen abgelöst. Da derartige Motive ein Gegenstand der unpersönlichen Kunst sind, so können wir aus der veränderten Darstellungsart das Schwinden des Verständnisses für den Sinn des Bildes direkt ablesen. Und damit steht wieder im Einklange, daß man, um derartige Bilder zu erklären, zu einzelnen, aus dem Zusammenhange herausgerissenen Bibel- und Psalmenstellen, zum Formenkreise des Physio-

ein russischer Kriegsgefangener im Gefangenenlager von Somorja 1916 geschnitzt hat, ist zwischen zwei Pfauen der Pinienzapfen zu sehen, aus dessen oberem Ende sich vier Strahlen, hier in die Ebene gelegt, ergießen. Der Zapfen selbst trägt deutlich die schuppige Struktur der Koniferenzapfen. So sehen wir den wichtigsten Bestandteil des Pinienbrunnens in einem Werke der Volkskunst unserer Tage wiederholt. Damit habe ich abermals einen Beweis dafür erbracht, daß die Motive echter Volkskunst eine tausendjährige Überlieferung hinter sich haben[1].

---

logos, ehedem wie heute, seine Zuflucht nimmt. Daß die ursprüngliche Bedeutung auf mythische Überlieferung zurück geht, habe ich in meinen früheren Arbeiten dargetan und hiezu mit diesem Aufsatze neues Beweismaterial geliefert.

[1]) Dieses Ergebnis zeigt, wie wichtig es wäre, die Werke der Volkskunst und die mythische Überlieferung der russischen Kriegsgefangenen methodisch zu sammeln. Nie wieder wird sich eine solche Gelegenheit finden, auf engem Raume ohne Mühe wertvolles Vergleichsmaterial eines ganzen Volkes einzubringen.

Königs Athothis asiatischer Feldzug.

Von

Ludwig Borchardt.

Dem durch die vorliegende Sammlung von Aufsätzen Gefeierten hat die Wissenschaft so viel für die Erkenntnis der ältesten sprachlichen und kulturellen Zusammenhänge Asiens mit Ägypten zu verdanken, daß ich hoffen darf, ihm eine kleine Freude zu machen, wenn ich im folgenden auf die bis jetzt älteste geschichtlich erfaßbare politische Berührung Ägyptens mit Asien kurz hinweise, auf einen Feldzug, der vom zweiten ägyptischen König, dem Athothis des Manetho, gegen Asiaten unternommen worden ist. Er findet sich in dem frühesten amtlichen Geschichtswerk der Ägypter, in den Annalen des alten Reiches, aufgezeichnet.

Von diesen war früher nur das Bruchstück in Palermo bekannt, in letzter Zeit sind aber noch mehrere Stücke und Stückchen[1] dazu gekommen, die alle aus derselben Zeit, dem Ende der fünften Dynastie, stammen. Es sind also für die ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte so beweiskräftige Urkunden, wie man sie nur wünschen kann. Als sie noch vollständig waren, gaben sie von Jahr zu Jahr die nach der Ansicht der Zeitgenossen wichtigsten Ereignisse, nach denen die Jahre benannt wurden, übersichtlich in Jahresfelder[2] eingeschrieben wieder. Die schlechte Erhaltung der neu hinzugekommenen Bruchstücke hat uns aber, ganz abgesehen davon, daß die Schriftflächen aller Bruchstücke — einschließlich des in Palermo — zusammen noch nicht ein Sechstel des ganzen Schriftstücks umfassen, auch noch eines nicht unbeträchtlichen Teiles dieser wertvollen Daten beraubt. Einiges davon wird sich

[1]) S. Borchardt, Annalen u. d. zeitl. Festlegg. d. AR. 23 Anm. 1.

[2]) S. Schäfer Bruchst. altäg. Annalen 4 ff.

aber mit etwas Geduld noch besser lesen lassen, als es die ersten Herausgeber taten. Zu den großen Geduldproben gehört allerdings die Stelle, die hier besprochen werden soll, noch nicht, da sie noch verhältnismäßig einfach zu lesen ist, wie der Ausschnitt aus dem Lichtdruckblatt der ersten Veröffentlichung dartut, neben den eine zeichnerische Ergänzung der Schrift gesetzt ist (Abb. 1).




Abb. 1.
Aus dem größten Kairoer Annalenbruchstück (K 1)
5. Jahresfeld der 2. Reihe.
Etwa nat. Größe.
Rechts sind die Zeichen möglichst vollständig wiederhergestellt.

Das Feld stammt aus dem Teile der zweiten Reihe, über dem die Überschrift zweifelsfrei angibt, daß in diesem Abschnitte Jahre des Königs Dr-ʾItt, des Athothis des Manetho[1], verzeichnet sind[2]. In dem Felde selbst steht deutlich[3]: „Jahr des Horusdienstes und des Schlagens des Asiatenlandes". Der Horusdienst[4] interessiert uns hier nicht, nur die zweite Hälfte der Inschrift. Sie besteht aus vier Zeichen, von denen das erste wohl die Vorderklaue eines Löwen[5], das zweite die Weinpresse[6], das dritte den Bohrerkopf (?) und das

[1]) Vgl. Borchardt Annalen u. AR. 31 Anm. 1.

[2]) Le Musée Egyptien 3 (1915) Bl. 25.

[3]) Gauthier in Le Musée Egyptien 3 (1915), 40 liest nur die obere Hälfte und fährt fort: „la ceremonie commémorée dans la partie inférieure de la case reste vague, et je n'ose proposer de lecture pour aucun des trois ou quatre signes qui paraissent, y avoir été tracés." Daressy im Bulletin de l'Inst. franç. 12 (1916), 166 gibt als Lesung der unteren Hälfte der Jahresinschrift .

[4]) Wohl als Dienst für den König aufzufassen, s. darüber Borchardt Annalen u. AR. 32 Anm. 1.

[5]) Später steht dafür auch gelegentlich eine von oben nach unten gerichtete Löwenklaue.

[6]) Das Preßtuch zwischen zwei Pfählen vgl. dazu Petrie, Royal tombs 1, 17, 30 = 12, 12/13 (unten Abb. 2) u. späte Schreibungen mit den aus dem Preßtuch herablaufenden Strahlen.

vierte das bei Inseln, gelegentlich auch bei Land stehende Zeichen wiedergibt.

Die Lesung śq Śtjt ist also sicher. Aber was haben wir unter Śtjt zu verstehen? Man hat darin bisher[1] einen allgemeinen Ausdruck für Asien gesehen. Die Sammlungen des Berliner Wörterbuches scheinen dies zu bestätigen. Es wird ursprünglich der Name des von Beduinen bewohnten Landes nordöstlich von Ägypten gewesen sein, also der Sinaihalbinsel und dann Südpalästinas. In späterer Zeit wird mit der Erweiterung der Landeskenntnis der Ägypter der Name Śtjt einen weiteren Begriff gedeckt haben, werden doch im neuen Reich[2] die Bewohner von Nij sogar als Śtjt-leute bezeichnet, und in der Spätzeit gehört selbst Persien[3] zu Śtjt. Die Ägypter haben also, wie ähnliches auch anderwärts geschehen ist, die Bezeichnung für ihre nächsten nordöstlichen Nachbarn und deren Land allmählich auf alles in dieser Richtung Gelegene ausgedehnt.

Wie die Einwohner von Śtjt, wenigstens die des im alten Reiche dadurch gedeckten Begriffes, aussahen, zeigt uns die älteste Darstellung[4] eines Mannes aus diesem Lande (Abb. 2). Sie stammt aus dem Grabe des wohl an das Ende der ersten Dynastie zu setzenden Königs Qʿ bei Abydos und gibt einen Gefangenen aus Śtjt wieder, der demnach rund 150 Jahre nach dem Feldzuge des Königs Athothis eingebracht wurde. Oben auf der geschnitzten Seite des vielleicht zu irgendeinem Spiele gehörenden Stabes ist der Name des Landes angegeben. Der Kopf des Gefangenen — hierfür ist die photographische Wiedergabe wohl besser als die von Petrie in Linien hergestellte — zeigt Adlernase, großen Vollbart, lang hinter den Ohren herabfallende Haare und einen merkwürdigen vom Scheitel nach hinten hängenden Zopf. Sein allgemeiner Typus ist der eines asiatischen Beduinen, nicht unähnlich dem der heutigen Sinaibeduinen.

Der asiatische Feldzug des Athothis dürfte also nur ein Streifzug auf die Sinaihalbinsel gewesen sein, also ein Vorläufer des

[1]) S. Müller, Asien u. Europa, 20 u. 125 ff. [2]) Annales 4, 130.

[3]) Urk. 2, 14. Nach Urk. 2, 13 scheint sogar Mazedonien als Śṯjt bezeichnet zu werden.

[4]) Nach Petrie, Royal tombs 1, 12, 12 13 und 17, 30.

inschriftlich[1] beglaubigten Zuges des Königs Smr-ḫt = Semempses, der rund 120 Jahre später stattfand.

Zum Schlusse soll noch kurz darauf hingewiesen werden, daß es jetzt möglich geworden ist, die Zeit dieses ersten Übergreifens der Ägypter nach Asien festzulegen. Nach den von mir



Abb. 2.
Bewohner von Śtjt.
Elfenbeinschnitzerei
aus dem Grabe des
Königs Qʿ bei Abydos.
1 u. 2: 1½ nat. Größe.
3: nat. Größe.

ermittelten Grenzwerten[2] muß es in die letzten Jahrhunderte des fünften Jahrtausends vor Christo gefallen sein. Nach den neuen Hundssterndaten für das alte Reich ist es mit geringem Fehler auf das Jahr 4099 v. Chr. zu berechnen[3].

[1]) Vgl. Weill, Receuil des inscr. égypt. du Sinai, 96.
[2]) Borchardt, Annalen u. AR. 60. [3]) a. a. O. Bl. 2.

Die Abbildung 3 auf S. 345 ist von der Druckerei versehentlich auf den Kopf gestellt worden.

Zur babylonischen Astronomie.

Von

E. Lindl, München.

Einer der wichtigsten Texte zur babylonischen Astronomie ist das sog. Astrolab. das aus Bruchstücken, die der Ašurbanipal Bibliothek entstammen, bereits im Jahre 1900 Pinches (in IRAS. Vol. II. p. 573—575) vollständig rekonstruieren konnte. Mit Recht hatte auch Hommel schon 1901 in seinen bekannten Auslandsartikeln wie in einem Nachwort (vgl. dessen „Aufsätze und Abhandlungen" S. 242 und S. 458—466) gerade diesen Text sehr ausführlich behandelt. Desgleichen hat Kugler in „Sternkunde und Sterndienst in Babel", II. Teil der Ergänzungen zum ersten und zweiten Buch S. 201—206 (1914) unter dem Titel „Ein merkwürdiges Planeten-Schema" die „Beziehungen des sog. Astrolabs Pinches zu den Gestirnen der drei Großstaaten" (Akkad, Elam und Amurru) nachgewiesen, leider aber, ohne auf die sehr wichtigen Zahlenangaben unseres Textes einzugehen, indem er dieselben überhaupt bei seinen Ausführungen gar nicht berücksichtigte. Endlich hat Weidner in seinem „Handbuch der babylonischen Astronomie" (1915) das gesamte Material in dankenswerter Weise übersichtlich auf S. 62—102 zusammengestellt und durch erstmalige Veröffentlichung des neuen Berliner Exemplares in überraschendster Größe vermehren können. Wenn ich dennoch in diesem kurzen Beitrag zur Hommel-Festschrift gerade auf diesen nun schon so lange bekannten und allseitig erörterten Text eingehe, so geschieht es aus dem Grunde, weil ich glaube, daß gerade in diesem „Astrolabe" und seinen Zahlenangaben das ganze System der babylonischen Astronomie (und Astrologie) — noch bisher unerkannt, in einer historisch ganz genau

datierbaren praktischen Anwendung — nämlich für die Zeit ab 1600 v. Chr. vorliege.

Im folgenden bringe ich zur besseren Übersicht das Sternverzeichnis und den Text in vereinfachter Form, indem ich auf weitere unwesentliche Einzelheiten besonders auf Weidners Handbuch kurz verweise.

1. Monat Nisan

Stern	DIL-GAN	200
„	Venus	100
„	APIN	50

2. Monat Airu

Stern	Plejaden	220
„	ŠÚ-GI	110
„	A-nu-ni-tu	55

3. Monat Sivan

Stern	Orion	240
„	UR-A	120
„	Hydra	60

4. Monat Tamuz

Stern	Sirius	220
„	Zwillinge	110
„	AL-KUD	55

5. Monat Ab

Stern	BAN	200
„	große Zwillinge	100
„	Wagen	50

6. Monat Elul

Stern	BIR	180
„	Rabe	90
„	ŠÚ-PA	45

7. Monat Tišri

Stern	NIN-MAḪ	160
„	Wage	80
„	EN-TE-NA-MAŠ-ŠIG	40

8. Monat Araḫsamna

Stern	UR-BAT	140
„	Skorpion	70
„	RAB	35

9. Monat Kislev

Stern	Mars	120
„	Serpens	60
„	Enzu	30

10. Monat Tebet

Stern	GU-LA	140
„	Steinbock	70
„	Adler	35

11. Monat Šebat

Stern	NU-MUŠ-DA	160
„	ŠIM-MAḪ	80
„	ḌA-MU	40

12. Monat Adar

Stern	Fisch	180
„	KÁ-A	90
„	Marduk	45

Wie leicht ersichtlich, werden hier 36 Sterne, bzw. Sternbilder oder Planeten, wovon ich absichtlich nur für einige ihre uns jetzt geläufigen Namen statt der babylonischen Bezeichnungen eingesetzt habe, aufgeführt, je drei Sterne für die einzelnen Monate, wobei noch bestimmte Zahlen beigeschrieben werden, die in einer ganz genauen Ordnung auf- und abnehmen. Bisher sind nun diese

Zahlen als Längenbezeichnungen für die drei Ringe, in denen die aufgezählten Sterne liegen könnten, betrachtet worden. Es erklärt zuletzt noch Weidner in seinem Handbuch S. 74 diese Zahlenangaben also: „In jedem der Sektoren finden wir eine Zahl eingeschrieben; der Höhepunkt dieser Zahlen liegt bei jedem der drei Ringe im Sivansektor, der Tiefpunkt im Kislevsektor. Im äußeren Ringe gehen sie von 240—120 vom Sivan- bis zum Kislevsektor abwärts und von 120—240 vom Kislev- bis zum Sivansektor wieder aufwärts in Abständen von immer 20; dasselbe entsprechend im mittleren Ringe von 120—60 und von 60—120 in Abständen von je 10 und im inneren Ringe von 60—30 und von 30—60 in Abständen von je 5. Diese Zahlen können nichts anderes als Gradzahlen bedeuten. Im äußeren Ringe ist der Vollkreis in 240 Teile eingeteilt“ usw., also würden dann Längengrade vorliegen. Auch glaubte Weidner dieser Auffassung von Längengraden zuliebe auf S. 69 bei seiner Zusammenstellung fast die Hälfte der Zahlen als ungenau überliefert abändern zu müssen, um die „Urform des Astrolabs“ zu erhalten. S. 75 sagt dann Weidner, Richtiges mit Unrichtigem aber leider vermengend: „Im mittleren Ringe finden wir eine Einteilung des Vollkreises in 120 Teile, im inneren Ringe endlich eine in 60 Teile. Wie hat man sich nun diese dreifache Einteilung zu denken? Es gibt nur eine einzige Erklärung.

Die Babylonier müssen drei Fixsternsphären angenommen haben. Eine innere Sphäre mit einer Einteilung des Äquators in 60 Teile, eine mittlere mit einer Einteilung in 120 Teile und eine äußere in gleicher Entfernung von der zweiten wie die zweite von der ersten mit einer Einteilung in 240 Teile . . . Wie das Astrolab B, Z. 1—12 angibt, gehört die innere Sphäre dem Enlil, die mittlere dem Anu und die äußere dem Ea“. Diese Worte Weidners sind völlig richtig, wenn man statt Längengrade — Breitengrade setzt und diese Grade nicht am Äquator, sondern eben als Breitengrade vom Pol herab, jeweils bis gegen den Äquator, bzw. über den Äquator hinaus, bis zum Horizont herab mißt.

Betrachten wir zunächst obige Zahlen nochmals im einzelnen, so finden wir zweimal die Zahl 180: am Ende des Adar und des Monates Elul, d. h. kurz vor Beginn der beiden Jahres-

hälften Monat Nisan und Monat Tišri, welche beide die Kehrpunkte: nach aufwärts mit 200, 220 und 240 (von Nisan Ende bis Sivan Ende) und von da wieder je dreimal weniger 20, nämlich 240—20 = 220, 200 und 180 oder vom Tišri abwärts wieder je dreimal weniger 20, nämlich 160, 140, 120 und dann wieder aufwärts 140, 160 und (endlich Ende Adar =)180 sind. Wir haben mit anderen Worten am Ende Adar, vor Beginn des neuen Jahres, d. h. bei der Frühlingstagundnachtgleiche, und ebenso am Ende Elul, beim Beginn des Monats Tišri, der Herbsttagundnachtgleiche, im äußeren Ring je einen Breiten- oder Höhenpunkt am Horizont, der die Gradbezeichnung 180° trägt. Was soll das nun anderes sein als der Wendepunkt der beiden Sternkreise, der Ekliptik und des Äquators, ihr Schnittpunkt, von dem aus entsprechend der scheinbaren Sonnen- und Sternbewegung es Änderungen gibt, entweder nach aufwärts oder nach abwärts? Es liegt hier also eine Höhen-, keine Längenangabe vor. Und tatsächlich finden wir an den Solstitialpunkten im Sommermonat, am Ende des Sivan und Anfang Tamuz die Höchstzahl 240 und genau entgegengesetzt, am Wintersolstitialpunkt, am Ende des Monats Kislev und Anfang Tebet die niedrigste Zahl 120 angegeben. Genau entsprechend laufen auch die Zahlen des inneren und innersten Ringes von Sivan aus von 120 bis herab auf 60 und wieder zurück auf 120, bzw. von 60 auf 30 und wieder zurück. Es sind also in allen drei Ringen entsprechend den Jahreszeiten auch die vier Wendepunkte des Jahres, d. h. des jährlichen scheinbaren Sonnenlaufes während der Nachtzeit, die verschiedenen Höhen- und Tiefenlagen dieser drei Bahnen, sagen wir nun der Sterne des Enlil-, Anu- und Eaweges bezeichnet. Zum Astrolab des Berliner Exemplares ist im Texte nach Weidner S. 66 genau das gleiche dreifache Sternverzeichnis, aber als Ea-, Anu- und Enlilsterne benannt, beigegeben. Damit ist auch die Frage beantwortet, was bedeutet nun eigentlich der Text des Monates Nisan bzw. des vorhergehenden Monates Adar. Die Zahl 180 sagt uns für Ende Adar, daß hier die äußere Ea-Bahn für die normale Lage des Frühlingspunktes erreicht ist, und daß von diesem Schnittpunkt zwischen Äquator und Ekliptik ab diese drei Bahnen sich ihrer Höhenausdehnung nach senken, d. h. unter

Äquator bzw. unter die als 90 oder als 45 bezeichneten Äquatorkoordinaten um je 20, 10 und 5 Grad in der äußeren, mittleren und inneren Fixsternsphäre während der nächsten drei Monate hinabgehen, dann wieder während der drei folgenden Monate (also vom Sommer bis zum Herbste) zum Normalstandpunkte zurückkehren, um sogar bis zum Winter nach oben zum Pol hin, um je drei Höhenunterschiede, bis zum nördlichsten Punkt von Äquatorkoordinaten, den Punkten 120, 60 und 30 zu gelangen. Dabei wird aber eine dreifache Kurve in der Richtung der Monate beschrieben: zunächst in den drei Ringen nach unten nach Süden fallend, dann zurück zum Normalpunkt, sodann aufwärts nach Norden und wieder zurück zum Normalpunkt, nennen wir diese drei Kurven (parallele) Ekliptikalkoordinaten für die jährliche scheinbare Sonnenlaufbahn bei Nacht mit Bezugnahme auf die entsprechende fallende oder steigende Bahn der Ea-, Anu- und Enlilsterne. Es ist in der Tat der komplementäre Vorgang zu beachten, daß genau dann immer bei Nacht oder in der Sternenstellung am Morgen oder Abend gegenüber der aufgehenden oder untergehenden Sonne eine Änderung eintritt, wenn es der scheinbare jährliche Sonnenlauf bei Tage erfordert. Steht die Sonne nach dem Frühling beim Tagebogen aufsteigend im Sommer beim Wendekreis des Krebses = Sommersolstitialpunkt, so zeigen uns die Zahlen und die Sterne des Monates Ende Sivan (= Anfang Tamuz = Sommersolstitialpunkt) den tiefsten Punkt — für den Nachtbogen der Sonne, beim Frühling und Herbst laufen gleichmäßig Tag- und Nachtbogen der Sonne genau im Äquator, um beim Tagbogen für den Winter bis zum Wendekreis des Steinbocks zu fallen, in komplementärer Weise dagegen steigen unsere Zahlen für den Nachtbogen, um beim Wintersolstitialpunkt des Monats Ende Kislev = Anfang Tebet ihren höchsten Stand zu erreichen. Daß dieses Auf und Ab gerade mit der Sonnenbahn, der Ekliptik zusammenhängen muß, zeigt uns endlich noch das letzte Wort des Monates Adar, nämlich Marduk. In dem entsprechenden Sternverzeichnis von Akkad, wovon ich gegen Schluß noch ausführlichere Angaben bringe, steht dafür: Ni-bi-ru (vgl. Weidner S. 69), also Marduk = Nibiru, ein Wort, das uns im gleichen Zusammenhang in der V. Tafel des in der ersten

Komposition gewiß aus altbabylonischer Zeit stammenden Weltschöpfungsepos Enuma eliš begegnet — gerade mit Erwähnung unserer Sterne — je drei an Zahl für die einzelnen Monate. Indem ich auf die bekannten Stellen bei Jensen KB. VI, 1 S. 30 und Jeremias, Handbuch der altor. Geisteskultur S. 133 kurz verweise, möchte ich nur die wenigen Zeilen aus diesem Epos, der Weltschöpfung des Marduk, hier erwähnen, die gerade für die altbabylonische Zeit schon dieses astronomische Sternensystem mit Bezugnahme auf den Jahreslauf der Sonne bestätigen (vgl. auch Weidner S. 62):

„Er bestimmte das Jahr, bezeichnete die Grenzen;
für zwölf Monate je drei Sterne setzte er fest.
Nachdem er für die Tage des Jahres feste Grenzen gesetzt,
errichtete er den Standort des [il]Ni-bi-ru, um ihre
Reihen zu kennzeichnen,
damit keiner fehle, noch sich verirre.
Er setzte den Standort des Enlil und Ea (Variante Anu
mit ihm“ (d. h. Grenzpunkt des Jahres!) „fest“.

Als letzten Beweis für das hohe Alter dieser systematischen Breitenbezeichnung der Sterne, der sog. Deklination, erwähne ich nur, daß gerade am Anfang des Jahres, für Nisan der Dilganstern genannt ist, der mit Recht dem α Ceti unserer Sternkarten gleichgesetzt wird und welcher nach den Sterntafeln von Neugebauer (Nr. 59) um 1600 v. Chr. der Stern der Frühjahrstag- und -nachtgleiche war. Somit haben wir für diese altbabylonische Zeit bereits in unserem Astrolab sowohl die Breiten- wie auch die Längenbezeichnung der Sterne bestätigt. Denn infolge der jeweiligen Monatsnamen ist uns auch die Längenbezeichnung, die sog. Rektaszension ab Frühlingspunkt = Nisan bekannt. Wir brauchen nur die einzelnen Monate mit ihren je 30° immer weiter rechnen, also Nisan = 1°—30°, Airu 30°—60° usw.

Und noch eines glaube ich in diesen Angaben erblicken zu dürfen, nämlich die Kenntnis vom regelmäßigen Vorwärtswandern des Nibirupunktes, des Grenzpunktes oder Anfangspunktes für das aus unserm regelmäßigen Fallen und Steigen als bekannt — und zwar auf Grund der mechanischen Bezeichnung

der drei Ekliptikalkurven — als schon längst bekannt vorauszusetzende „Abirren der Ea-, Anu- und Enlilsterne“. Was ist das aber anderes als die Folgeerscheinung des Vorwärtswanderns des Frühlingspunktes, des Grenzpunktes, wo das obige zahlenmäßige Fallen und Steigen der drei Kurven oder Bahnen in ihrer Breiten- und Längenwirkung in Hinsicht auf die Sternenordnung mit jeweiligem Jahresbeginn immer neu einsetzt, mit anderen Worten: die systematische Berechnung und Verwertung der Änderungen in der Sternenwelt infolge der Präzession? Daß die Babylonier selbst dieses infolge der Präzession erfolgende allmähliche Abwandern der Normalsterne aus ihren Bahnen erkannten und längst vor Hipparch — abgesehen von der jeweils geänderten bildlichen Darstellung von Sternen in der babylonischen (und sonstigen antiken) Kunst, worüber an anderer Stelle demnächst ausführlicher — in ihren Sternverzeichnissen zum Ausdruck brachten, lehrt ein Blick in die vergleichende Zusammenstellung der Ea-, Anu- und Enlilsterne bei Weidner S. 105. Es handelt sich dort „im ganzen um 28 Sterne; davon werden nur sieben in allen vier verglichenen Reihen dem gleichen Gott zugewiesen“. Also haben die Babylonier selbst schon in den uns erhaltenen Sternverzeichnissen — auf Grund ihrer tausendjährigen Himmelsbeobachtung — zum Ausdruck gebracht, daß der betreffende Stern nicht mehr an seiner früheren Stelle steht, sondern seine Bahn gewechselt hat, aus einem Enlil- ein Anustern oder umgekehrt, aus einem Ea- ein Anustern oder umgekehrt geworden ist. Diese Änderung führten sie auf das Wirken der Götter zurück, die den Sternen ihre regelmäßigen Bahnen gewiesen hätten, vgl. nur bezüglich Marduks den obigen Text des Weltschöpfungsepos. Daß die Babylonier in ganz wissenschaftlicher Weise dieses Wandern der Sterne im Zusammenhang mit der Sonnenbahn bei Nacht und bei Tage in feste Regeln zu fassen, in systematischer Weise mit Zahlenangaben nach Höhen- und Längengraden, nach Äquator- und Ekliptikkoordinaten zu bezeichnen verstanden, lehrt unser Astrolab. Es bestätigt nur das, was uns griechische Autoren schon längst mitgeteilt hatten, wenn uns auch zwar der Sinn ihrer Worte noch nicht ganz klar geworden war. So hatte

bereits Diodor in seiner Bibliotheca historica II, 30 ff. berichtet: „Über die Gestirne haben sie (die Chaldäer) seit langer Zeit Beobachtungen gemacht, und niemand hat genauer als sie die Bewegungen und die Kräfte der einzelnen Sterne erforscht .... Dem Lauf der Planeten seien 30 Sterne untergeordnet, welche ‚beratende Götter' heißen. Die eine Hälfte derselben führe die Aufsicht in dem Raume über der Erde, die andere unter der Erde, so überschauten sie, was unter den Menschen und was am Himmel vorgehe. Je nach 10 Tagen werde von den Oberen" (den Enlil- und Anusternen) „zu den Unteren" (den Easternen) „einer der Sterne als Bote" (vgl. das babylonische Wort, das sich hierfür in den Sternlisten findet = SUKAL!) „gesandt und ebenso wiederum einer von den Unterirdischen zu den Oberen. Diese Bewegung derselben sei fest bestimmt und gehe regelmäßig fort in ewigem Kreislauf." Die bisherige Ausführung dürfte bewiesen haben, daß wir nunmehr auch diese zahlenmäßige feste Bestimmung der Bewegung kennen — in den Zahlen unseres Astrolabs. Und wenn im Texte nur von 30 Sternen die Rede ist, so dürfte eine Änderung in 36 Sternen (vgl. Jeremias, a. a. O. S. 137 und Boll, Sphaera S. 336) insoferne nicht notwendig sein, als abgesehen von den etwaigen mitaufgeführten Planetennamen tatsächlich nur bei 30 Sternen eine Wanderung jeweils stattfindet, eine Wanderung nach Oben oder Unten in den angedeuteten Ekliptikkoordinaten. Die übrigen 6 Sterne des Jahresbeginnes und der Jahreshälfte zu Frühling und Herbst stehen ja in normaler Lage von 180°, 90° und 45°, während die anderen 30 Sterne abweichende Kurven jeweils beschreiben, also nach je 10 Tagen ihre Stellung in merklicher Weise nach Oben oder Unten ändern. Daß sicher in diesen 36 Sternen die Grundlage der 36 Dekane der Spätzeit und der sog. Paranatellonta des griechischen Tierkreises, der Bilder und Sterne der Dodekaoros usw. zu ersehen ist, braucht hier nur angedeutet zu werden (vgl. hierüber die Forschungen von Boll, Bork und anderen). Nähere Ausführungen hierzu an anderer Stelle. Im Anschluß an obigen Diodortext möchte ich nur noch über die Lage dieser 36 Sterne kurz bemerken.

Auf alle Fälle ist es klar, daß die drei Bahnen der Enlil-, Anu- und Easterne als gesonderte, sei es in drei getrennten Fix-

sternsphären oder in einer einzigen als drei getrennte Sternringe von oben, vom Äquatorpol aus, nach unten anzusetzen sind: im inneren Ringe als Enlilkreis mit einer Breiteneinteilung von 60°, als mittlerer Anukreis mit einer Einteilung von 120° und als äußerer Eakreis mit einer Breite von 180° bis Äquator, letzterer nach unten noch 60°, zusammen 240°, je nach Lage der Ekliptik umfassend, d. h. Sterne in diesen Breitengraden werden je nach Jahreszeit diesen drei Kreisen zugeschrieben. Die Eabahn umfaßt also bis zum Horizont hinab 240°, bis Äquator 180° und kann am Ende des Monates Kislev, bei der Wintersonnenwende bis 60° über Äquator, d. h. bis zum Wendekreis des Krebses der scheinbaren Sonnenbahn reichen. Die Längeneinteilung ist bei allen 360°, oder 12 Monatsteile, beginnend ab Frühlingspunkt = Monat Nisan Anfang oder Ende Adar. Wichtig ist auch die Angabe, „daß die Sonne vom 1. Adar bis zum 30. Airu im [Anu]-Wege, vom 1. Sivan bis 30. Ab im Enlilwege, vom 1. Elul bis 30. Arahsamna wieder im Anuwege, und vom 1. Kislev bis zum 30. Šebat im Eawege steht (vgl. Weidner S. 46 und Bezold, Zenit- und Äquatorialgestirne S. 6 ff.) Den mittleren Teil des Weges legt die Sonne bei ihrem scheinbaren Lauf auf der Ekliptik während des Jahres zurück — bei ihrem Tagebogen, nämlich Frühling und Herbst im Anuweg, d. h. Äquator- und Ekliptikschnittpunkt (= 180°) bis 30° noch abwärts oder aufwärts, als je die Hälfte des Unterschiedes zwischen den beiden Wendekreisen des Krebses und Steinbocks gegenüber Äquator. Somit sind 23½° unserer Rechnung, der ganze Wendekreisabstand südlich vom Äquator, gleich 60° des äußeren Ringes der Eabahn vom Äquator abwärts zu setzen, womit auch übereinstimmt, daß die Sonne für die Zeit des 1. Kislev bis 30. Šebat Wintermonate während des Tagebogens die Eabahn, die tiefste Stelle, — während des komplementären Nachtbogens die entgegengesetzte höchste Stelle, die Enlilbahn durchläuft. Im Gegensatz dazu erscheint die Sonne für die Zeit des 1. Sivan bis 30. Ab, also dem Tagebogen des Sommers im Enlilwege, bei Nacht aber infolge ihrer zum Äquator schräg gestellten Bahn in der tiefsten Lage, der Eabahn. Somit erstreckt sich die Enlilbahn im Sommer bis zu unserem Wendekreis des Krebses in einer Breiteneinteilung von 1°—60° vom Äquatorpol

abwärts. Die Anubahn umfaßt die Breitengrade von 120° ab Pol, also 90° bis Äquator (ab Anupol) und noch 30° abwärts (bis zur halben Höhe unserer Differenz zwischen Äquator und Wendekreis des Steinbocks) und die Eabahn geht 180° ab Eapol bis zum Äquator und da ab noch 60° bis zum tiefsten Punkt des Horizontes von Babylon — 57½° südliche Breite (bei einer geographischen Breite von 32,5°). Die Anzahl der Breitengrade der Enlil-, Anu- und Eabahn (60°, 120°, 240°) verhält sich genau wie 1:2:4. Ihre Pole sind nicht notwendig räumlich weit von einander geschieden, vielleicht sogar fast identisch, wenigstens was den Anu- und Enlilpol betrifft, wenn man die beiden gleichartigen Götterfiguren des bekannten Bildes vom Sonnentempel in Sippar (Jeremias a. a. O. S. 81), die über der Sonnenscheibe Schnüre halten, als Polrepräsentanten (Anu — Enlil) betrachten darf. Auch die Fortsetzung jener Zeilen vom Weltschöpfungsepos:

„Er (Marduk) öffnete Tore auf beiden Seiten,
machte gewaltige Verschlüsse rechts und links (= Sterneingänge und -ausgänge im Osten und Westen),
in seiner (des Himmels) Mitte setzte er die elati“ (wohl die Höhenpolpunkte)

spricht zwar für eine Mehrheit von Polen, aber läßt dieselben wohl in gleicher Höhenlage liegen.

Da ich leider des Raumes wegen nicht auf weitere Fragen, wie Lage der einzelnen Sterne, ihre Gleichsetzung mit den uns geläufigen Sternnamen, ihre bildliche Darstellung in den bekannten Siegelzylindern, Grenzsteinen usw. eingehen kann, möchte ich zum Schlusse nur das Verhältnis unseres Astrolabes zu der bekannten Sternliste der Länder Akkad, Elam und Amurru (vgl. Weidner S. 69) aufzeigen. In all diesen Länderlisten kommen die gleichen Sterne wie die in unserm Astrolab genannten vor, nur in anderer Reihenfolge, nämlich in astrologischer Anordnung, die Anordnung nach den Monaten bleibt die gleiche, d. h. von den obigen drei Sternen jedes einzelnen Monates wird je einer als sog. Schicksalsstern in jedem Monat auf die einzelnen Länder bezogen. Im Nisan wird der erste Stern DIL-GAN auf Amurru, der zweite Venus auf Elam

(weshalb Venus oder Istar auch den Beinamen die Elamitische oft erhält), der dritte APIN auf Akkad bezogen, die gleiche Ordnung gilt für die Monate Tamuz, Elul und Kislev (also für die Monate I, IV, VI und IX Reihenfolge 1 : 2 : 3). Für die Monate Airu, Ab, Tebet, Šebat und Adar ist die zweite Variation gewählt (also II, V, X, XI und XII = 2 : 1 : 3). Während nun für die beiden Monate Sivan und Arahsamna die dritte Art (also III und VIII = 3 : 2 : 1) genommen ist, kommt für den Monat Tišri allein die vierte Variation (VII = 1 : 3 : 2) in Betracht. Man erkennt ganz klar die Systematik dieser astrologischen Verwertung der 36 Normalsterne, je nach der geographischen Dreiteilung der damals bekannten drei Länder Amurru 1 = Westen, Elam 2 = Osten, Akkad 3 = Mitte = Meridianstellung, so daß das Feindesland Elam die linke = Oststellung erhielt, hiermit zunächst links = feindlich dem Begriffe nach gleichgesetzt wurde. Dann erst variierte man die Zahlenstellen in obiger Weise. Daß diese astrologischen Grundregeln auch späterhin beibehalten wurden, kann ich hier nur kurz andeuten. Jedenfalls aber ist erwiesen, daß unser Astrolab nicht zu astrologischen, sondern zu astronomischen Zwecken seine Zahlenangaben, jene mit dem scheinbaren Sonnenlauf zusammenhängende systematisch absteigende und aufsteigende Zahlenreihe erhielt, ein Beweis sehr hohen Standes der altbabylonischen Astronomie.

Primitive Türen und Türverschlüsse.

Von

F. v. Luschan.

„Nicht soll ruhen der Suchende, bis er findet.
Und wenn er gefunden, wird er freudig staunen."
Hebraischer Papyrus nach A. v. Harnack.

Haus-, Zimmer- und Schranktüren sind so sehr Gegenstände des täglichen Gebrauches, daß wir über ihre mechanische Einrichtung in der Regel nicht nachdenken. Die meisten Menschen wissen nur von den Zimmertüren, daß sie sich in Angeln drehen und auch diese Kenntnis ist ihnen vermutlich meist nur gekommen, wenn sie ausgehobene Türen gesehen oder knarrende Türen hochgehoben haben, um sie zu schmieren. Daß unsere Schranktüren in der Regel ganz anders eingerichtet sind, weiß von zehn Menschen kaum einer und oft habe ich mich über das verblüffte Gesicht gefreut, das die Leute machen, wenn man sie frägt, wie die Achsen aussehen, um die sich ihre Schranktür dreht; tatsächlich kann man jahrzehntelang einen Schrank benützen, ohne zu wissen, ob seine Türen sich in Scharnieren bewegen, oder auf Zapfen oder in Angeln.

In Angeln aufgehängte Türen scheinen dem Altertum ganz fremd gewesen zu sein; auch richtige Scharniere sind zwar schon aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert nachweisbar, aber sie sind gerade für Türen wohl erst seit kurzer Zeit verwandt worden. Hingegen sind Türen mit Zapfen in Babylonien und in Ägypten schon seit dem vierten vorchristlichen Jahrtausend bekannt. Kleinere Türen, vgl. Abb. 1, waren mit dem oben und unten vorstehenden Pfosten meist aus dem Vollen geschnitzt, größere natürlich aus

Brettern und Bohlen zusammengezimmert und oft mit Metallbändern versteift. Der einzelne Flügel hat die nebenstehend schematisch skizzierte Form: der untere Zapfen dreht sich in einem schalenförmig ausgehöhlten Steine, der obere ist in der Regel durch einen in der Türleibung befestigten Ring festgehalten.

Ganz lokal, so in Sendschirli im achten vorchristlichen Jahrhundert, kommen neben den Schalensteinen mit den runden Gruben für den unteren Zapfen der Tür andere Steine

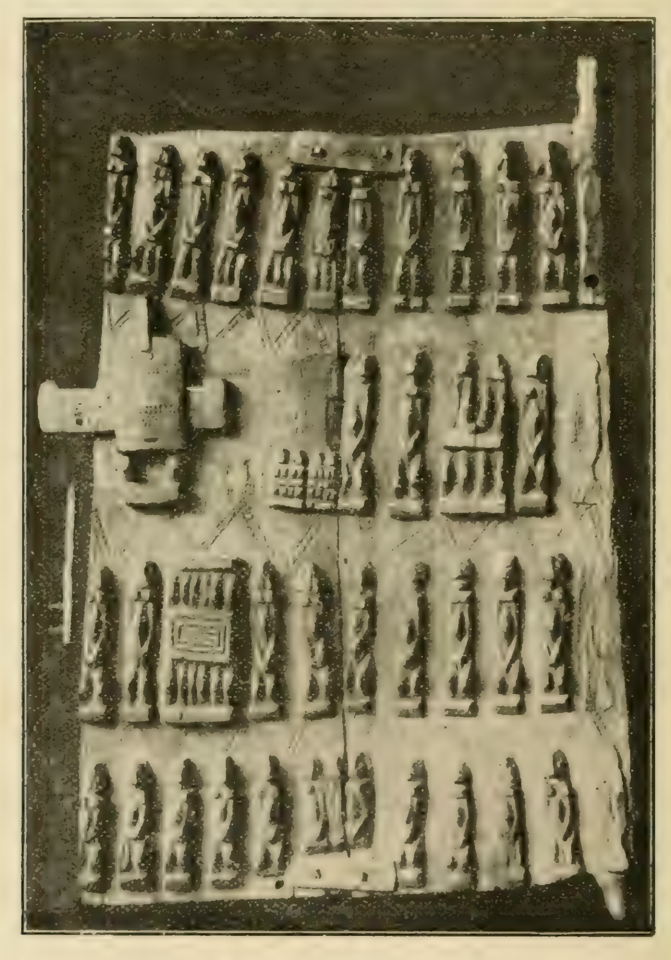


Abb. 1. Zapfentür aus dem Niger-Bogen; L. Frobenius l. l.

vor, die eine stumpf kegelförmige Erhöhung haben; auf diese wurde das mit einer entsprechenden Vertiefung versehene untere Ende des Türpfostens drehbar aufgesetzt. Genau ebenso finden sich noch heute bei unseren Schränken beide Arten; einmal werden die Zapfen oben und unten an der Tür befestigt und drehen sich in entsprechenden Vertiefungen am Boden und an der Decke des Schrankes; ein andermal sind die Zapfen am Schranke befestigt und ragen in ausgebohrte Löcher am oberen und am unteren Rand der Tür.

Bei kleinen Haus- und Zimmertüren waren die schalenförmigen Lager für die Türzapfen oft nur aus Holz, häufig einfach nur grubige Vertiefungen in der Türschwelle, wie man noch heute vielfach in Kleinasien und Syrien, aber auch im tropischen Afrika und in Indonesien sehen kann. Große und schwere Türen erfordern naturgemäß widerstandsfähigere Unterlager und so sehen wir bei diesen ganz allgemein steinerne Schalen, ebenso wie für ganz große Türen auch die unteren Enden der Türpfosten mit einem Bronzebeschlag versehen wurden; bei großen Bauwerken, besonders bei Tempeln und Palästen, sind die Schalensteine in besondere Steinsetzungen oder Kapseln eingeschlossen[1], im alten Ägypten und in Assyrien nicht selten auch mit Inschriften versehen. Im ganzen alten Orient sehen wir diese Schalensteine für die Türzapfen die Stelle unserer „Schlußsteine“ vertreten: sie werden mit einem feststehenden Zeremoniell eingesetzt, wenn der Bau als vollendet erklärt werden soll.

Völlig gleichartige Türen mit Zapfen statt der Angeln kann man aber auch in Deutschland noch heute vielfach in Verwendung sehen; meist sind es ganz große schwere Torflügel sowohl an Scheunen, die notwendig eine große Toröffnung haben müssen, um die hochbeladenen Erntewagen einzulassen, als auch bei großen Prunkbauten. So drehen sich die gewaltigen schmiedeeisernen Tore des Königlichen Schlosses in Berlin gleichfalls auf Zapfen und nicht in Angeln und auch bei großen Parktoren findet sich vielfach die gleiche Einrichtung, überall mit dem konstruktiv selbstverständlichen Zwischenraum zwischen Tür und Türstock — falls ein solcher Stock überhaupt vorhanden ist und die Tür nicht

[1]) Siehe z. B. Koldeweys Zeichnungen und meine Photographien in „Ausgrabungen in Sendschirli“ Heft II S. 143 ff., Abb. 49—54.

nur als ein einfaches rechteckiges Loch in der Mauer ohne Anten, Anschlagleisten u. dgl. erscheint.

Die weite geographische Verbreitung dieser Zapfentüren läßt natürlich die Frage berechtigt erscheinen, ob sie an mehreren Orten unabhängig voneinander erfunden wurden oder ob sie alle auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen; ähnliche Fragen beschäftigen den Anthropologen tagtäglich; in vielen Fällen werden sie vielleicht niemals mit Sicherheit beantwortet werden können; in diesem Falle möchte ich Konvergenz für ausgeschlossen und

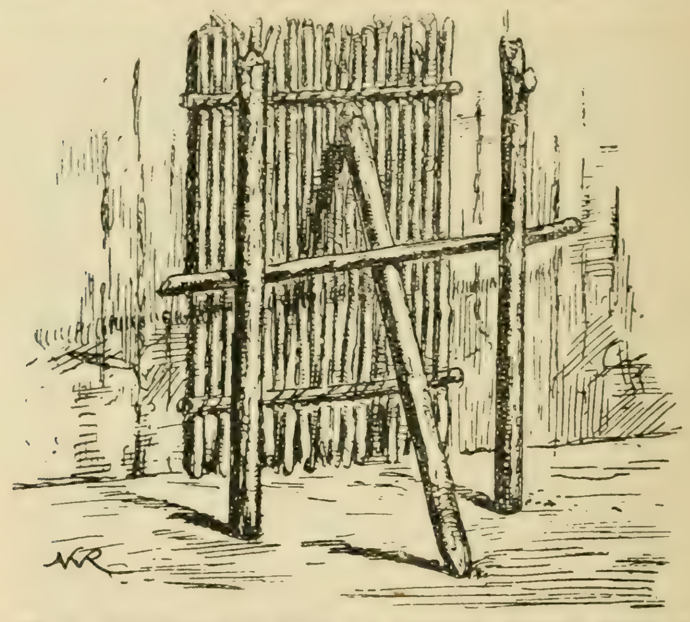


Abb. 2. Türverschluß im Süden von Ostafrika. Nach K. Weule in „Wissenschaftl. Erg. einer Reise in dem Südosten Deutsch-Ostafrikas" Ergänzungsheft 1 in Mitth. aus d. D. Schutzgebieten. Berlin 1908; E. S. Mittler & Sohn.

allmähliche Verbreitung von einem einzigen Zentrum aus für gesichert halten. Dafür scheint mir vor allem zu sprechen, daß sie in Ostafrika fast ausschließlich an arabisch beeinflußten Bauwerken und an Temben vorkommen, deren flaches Dach ja auch mit voller Sicherheit asiatischen Einfluß verrät[1].

[1] Vgl. meine „Beiträge zur Ethnographie der abflußlosen Gebiete von D. O. A." in dem Buche von Werther, Die mittleren Hochländer des nördlichen D. O. A. Berlin, Paetel, 1898.

So läßt sich die Zapfentür fast über die ganze Erde und durch mehr wie vier Jahrtausende verfolgen. Sie hat aber schon einen Vorläufer gehabt: Die einfach nur vorgesetzte Tür aus Flechtwerk, vgl. Abb. 2. Ihr Alter ist nach zehntausenden von Jahren zu schätzen; sie ist jedenfalls so alt, als die ersten Hütten, aber wegen ihrer Vergänglichkeit sind keine alten Reste von ihr erhalten. Solche Türen haben die Hütten der „Barbaren" auf

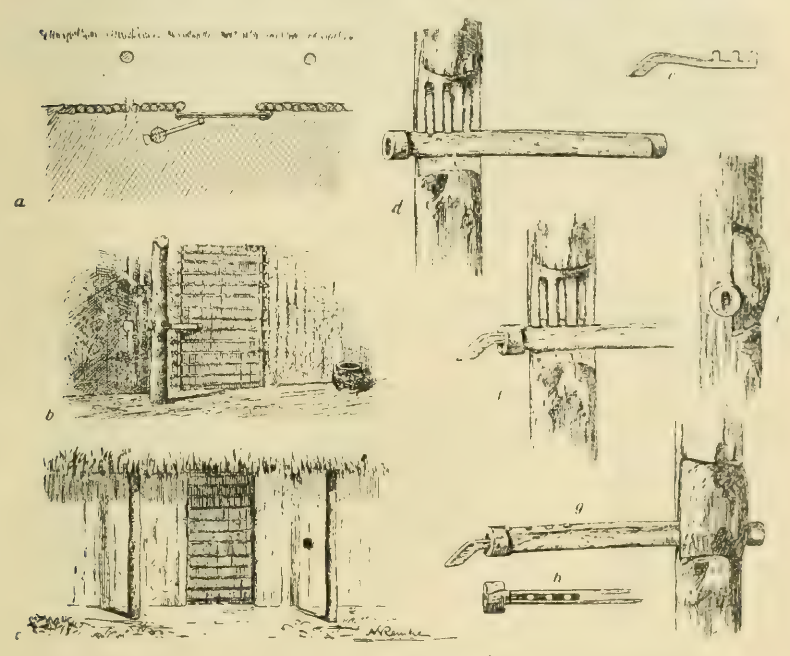


Abb. 3. Türverschluß der Makonde (Ostafrika) nach Weule. a), b), c) die verschlossene Tür; a) Ansicht von oben; b) von innen; c) von außen. d—i) Das Schloß; d) Innenansicht nach Entfernung der Deckplatte aus dem Schloßträger; verschlossen; e) der Schlüssel; f) Aufschließen nach Einführung des Schlüssels und Hochheben der drei Fallriegel; g) Zurückziehen des gelösten Riegels; h) Der Riegel von unten gesehen; i) Das Schloß von vorne gesehen.

der Marcus-Säule und die gleichen Türen sind noch heute vielfach im tropischen Afrika verbreitet; in einigen nördlichen Landschaften von Ostafrika haben sie die Form von mannshohen und sehr sorgfältig geflochtenen Schilden, im Süden sind sie meist nur aus kleinen Rundhölzern zusammengebunden, wie die Abb. 2 zeigt.

Tatsächlich vergleichen die Sprachforscher got. *haurds*, altn. *hurd*, agls. *hyrdel*, ahd. *hurt* (Hürde) und lat. *crites* (Flechtwerk) mit *θυρα* = Türe und R. Meringer bringt *porta* sogar mit osk. *perca*

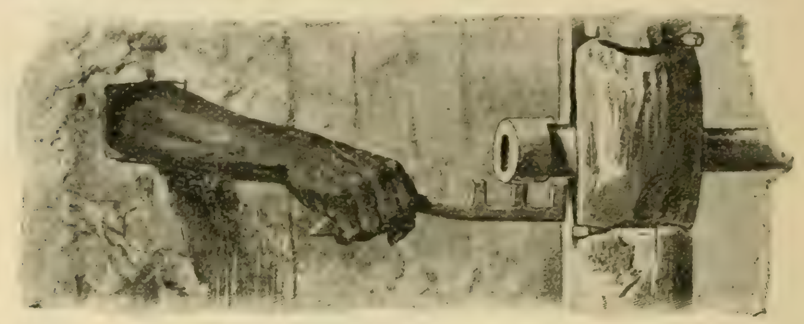


Abb. 4. Türverschluß bei den Makonde, das Tasten nach dem Schüsselloch. Aus K. Weule, Negerleben in Ostafrika, Leipzig, F. A. Brockhaus 1909. II. Aufl

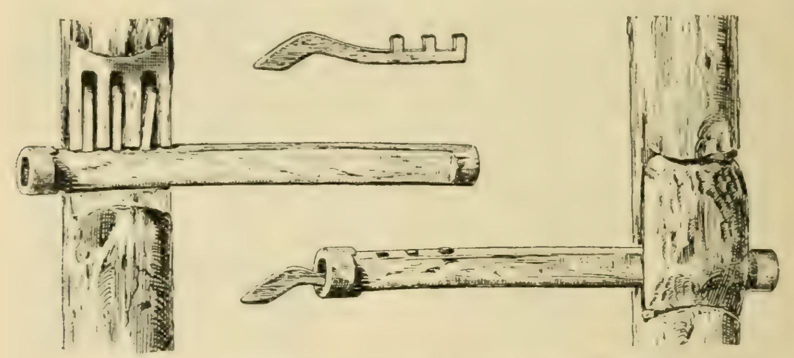


Abb. 5. Türverschluß bei den Makonde, aus Weule, Negerleben in Ostafrika. Leipzig, Brockhaus 1909.

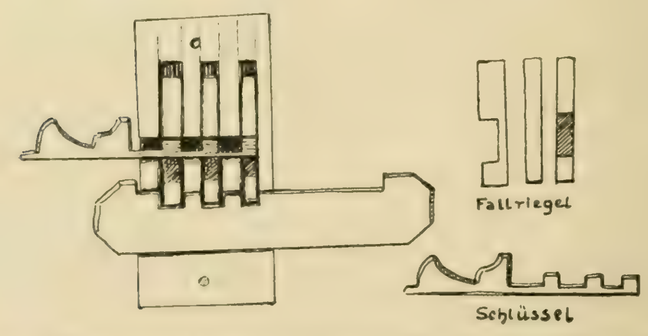


Abb. 6. Türschloß aus einem Araberhaus in Sansibar, nach Stuhlmann

und lat. *pertica* = Rute in Zusammenhang, so daß es an sprachlichen Belegen für alte geflochtene Türen nicht fehlt.

Die Sicherung derartiger vorgesetzter Türen konnte von innen und von außen erfolgen und geschah meist durch Gegenstemmen einer Stange. In derselben Weise wurden aber auch schon früh große Festungstore gesichert; so kann man in dem wohl erhaltenen Pflasterbelag des ungefähr aus der Mitte des 2. vorchr. Jahrtausends stammenden äußeren Burgtores von Sendschirli nicht nur einen Prellstein und ein hinter ihm befindliches Riegelloch sehen, sondern in den richtigen Abständen auch zwei rechteckig ausgemeißelte Ver-

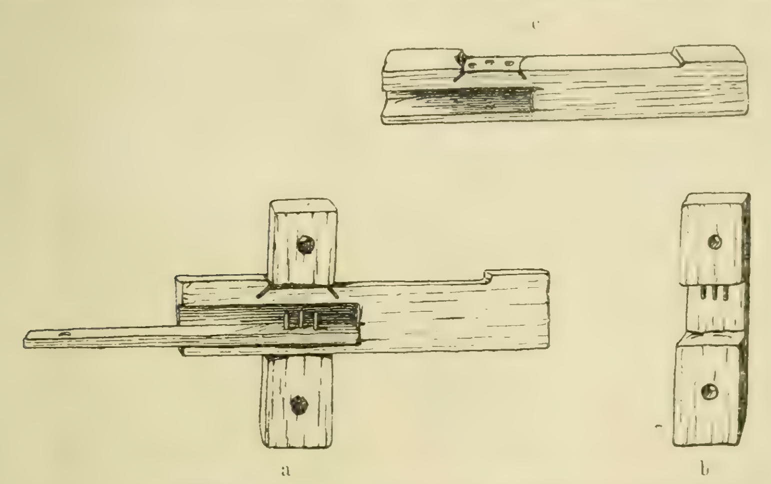


Abb. 7. Türschloß aus Assuan. Etwa $^1/_5$ der natürlichen Größe; a) Das vollständige Schloß, b) Der Schloßkasten mit den herabgefallenen drei eisernen Stiften, c) Der Querriegel. Mit gütiger Erlaubnis von L. Friederichsen & Co. reproduziert aus Meinhof, Studienfahrt nach Kordofan. Hamburg 1916.

tiefungen für die Balken, die von innen her gegen die Torflügel gestemmt wurden, um sie gegen feindlichen Ansturm zu sichern.

Ganz unabhängig von solchen Sicherungen haben sich aber schon sehr früh richtige Türschlösser in unserem Sinne entwickelt. Über solche habe ich kürzlich in der Zeitschrift für Ethnologie[1] eine kurze Notiz veröffentlicht. An der Hand von Abbildungen konnte ich da zeigen, daß Schlösser mit Fallriegeln in Ägypten und in

[1]) Bd. XLVIII, 1916, S. 406ff.

Babylonien ganz allgemein verbreitet waren. Im 5. vorchr. Jahrh. sind solche Schlösser nach Griechenland gekommen und wohl bald nachher auch nach Italien. Mit den Römern haben sie sich dann weit in Europa verbreitet. Besonders häufig sind sie noch heute am Niederrhein sowie in den nordöstlichen Provinzen Preußens.

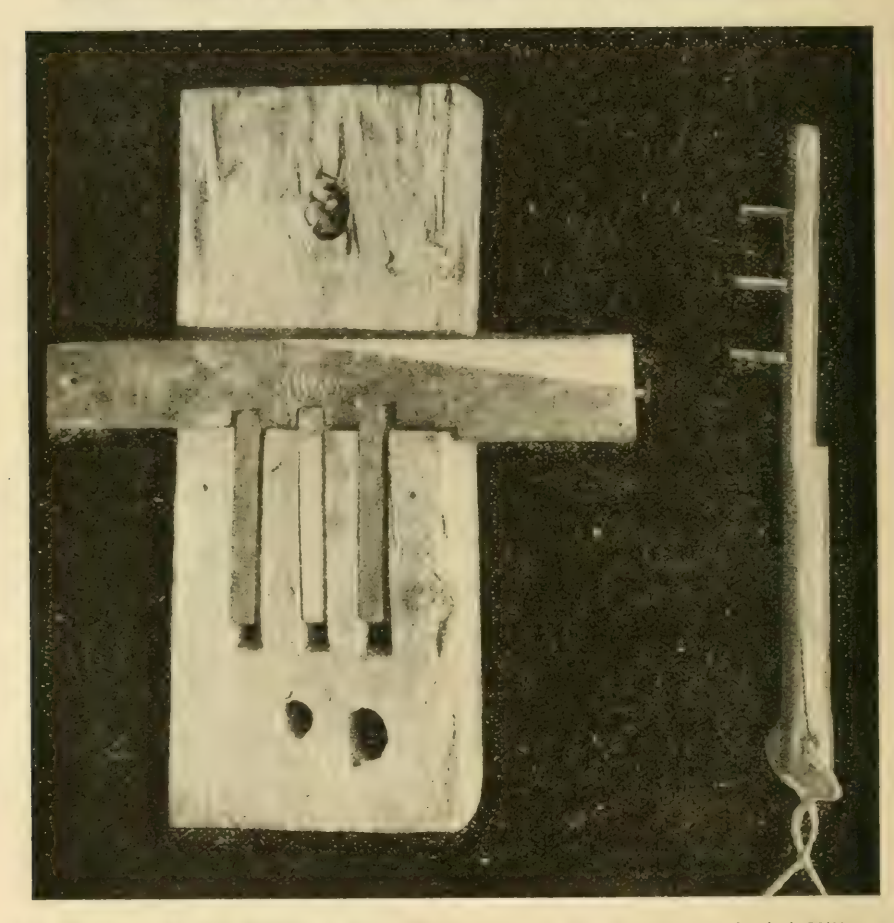


Abb. 8. Schloß und Schlüssel einer Waldmühle in der Riegerschlucht bei Millstatt. Kärnten; Ende des 18. oder Anf. des 19. Jahrh. Jetzt dort durch ein genaues Facsimile ersetzt. Etwa 1/4 der natürlichen Größe.

Auch in den Alpenländern haben sie sich noch vielfach erhalten, da aber meist nur in der Art von „Relicten", nicht mehr an Wohnhäusern sondern fast nur an einsam gelegenen Scheunen und an Mühlen in Gebirgsschluchten.

Die Abbildung auf Seite 364 ist durch ein Versehen der Druckerei auf den Kopf gestellt worden.

Hingegen sind die gleichen Schlösser heute noch in hunderttausenden, vielleicht in Millionen von Exemplaren über den ganzen islâmischen Orient verbreitet und sind für diesen so typisch, daß kleine, bemalte und oft mit Metalldraht eingelegte Modelle in Kairo und in Damaskus sogar an die Touristen verkauft werden. Unter arabischem Einflusse sind solche Schlösser aber auch in das tropische Afrika gelangt und haben sich da dann vielfach selbständig weiter entwickelt und verbreitet. So finden sie sich oft genug völlig isoliert in Landschaften, in die niemals Araber gekommen sind und werden von manchen Reisenden erwähnt, ohne daß diesen ihr Zusammenhang mit den arabischen und altorien-

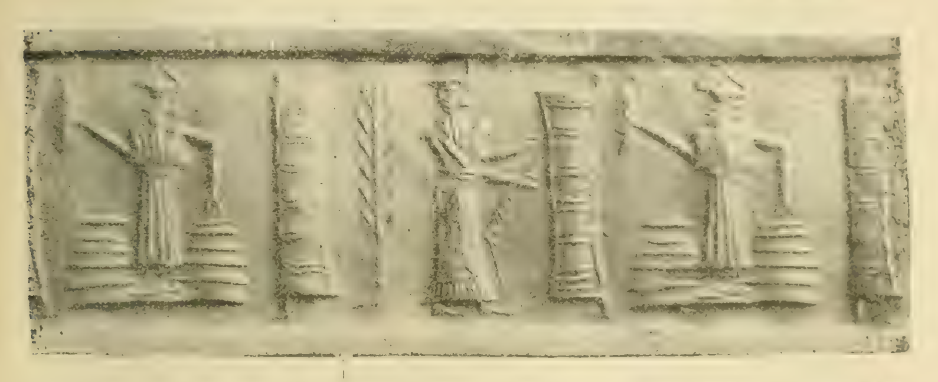


Abb. 9. Der Sonnengott mit dem Schlüssel des Himmelstores, aus den Bergen des Ostens durch das geöffnete Tor schreitend. Abdruck eines babylonischen Siegelzylinders aus der Sammlung von Frau und Dr. Georg Hahn. Etwas verkleinert. Der links von den Strichmarken befindliche Teil der Abrollung deckt sich mit dem rechten Teil der Abbildung. Vgl. auch Hugo Prinz, Altorientalische Symbolik, Berlin, Carl Curtius, 1915.

talischen Schlössern zum Bewußtsein gekommen ist. Andere Reisende haben aber wenigstens den Zusammenhang mit den modernen orientalischen Schlössern richtig erkannt, so vor allen Stuhlmann[1], der sie auf seinen ausgedehnten Forschungsreisen mehrfach angetroffen und ausführlich beschrieben hat.

Anderseits hat schon lange vor mir Robert Forrer die in Deutschland vorkommenden Schlösser mit Fallriegeln auf römischen

[1]) Beiträge zur Kulturgeschichte von Ostafrika, Berlin, D. Reimer 1909, S. 853; siehe auch Stuhlmann, Handwerk und Industrie in Ostafrika, Hamburg, Friedrichsen, 1910 und an andern Stellen.

Einfluß zurückgeführt. Er hatte jetzt auch die Güte, mir auf meine kurze Mitteilung in der Z. f. E. einen ausführlichen Brief zu schreiben, den hier wörtlich abzudrucken er mir gestattet hat:

„Schon 1889, also vor nunmehr 28 Jahren, habe ich in der „Antiqua" (1889 S. 23—28, dazu Taf. VI Fig. 2—4) elsässische Holzschlösser mit Fallriegeln besprochen und abgebildet und auf den Zusammenhang mit römischen aufmerksam gemacht. — Ich habe damals auch verwandte Schlösser in Baden gefunden.

Anno 1907 habe ich dann in meinem vielverbreiteten „Reallexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer" unter dem Kapitel „Schlüssel und Schlösser" einen frühitalischen Bronzeschlüssel abgebildet, der mit einem Faust- oder Hantelkämpfer geschmückt ist, wie sie auf den altitalischen Bronzesitulae vorkommen, im Verein mit meinem Sohn Robert den Mechanismus jenes altitalischen Schlosses (mit Fallriegeln) rekonstruiert und ebendort Tafel 199 Fig. 1 bzw. 2 abgebildet. — In meiner in über 10000 Exemplaren verbreiteten „Urgeschichte des Europäers" von 1908 ist dieser Schlüssel und Schloßmechanisuus S. 414 und 415 wiederholt und sind zwei Faustkämpfer des Situlafragmentes von Matrei daneben gestellt.

Anderseits habe ich in dem erwähnten Lexikon auf Tafel 199 unter Fig. 3a u. b einen römischen bronzenen Schloßriegel abgebildet, der dem von Ihnen publizierten (unter Abb. 20) von Teglana verwandt ist aber zum Teil noch die eisernen Fallriegel enthält.

Erneut bin ich dann auf die Frage der Holzschlösser zurückgekommen in meinem Aufsatze über „Primitive Vogesenhütten aus ältester und neuerer Zeit" im „Histor. litt. Jahrbuch" des Vogesenklubs 1915. Dort habe ich einen mit römischen Objekten zusammen gefundenen Knochenschlüssel für ein Hebeschloß nach Art der elsässischen Holzschlösser diesen gegenübergestellt und Abbildungen einiger weiterer antiker Schlüssel unter Fig. 18 und 19 ebenda angefügt, aber die Frage offen gelassen, „ob es sich bei diesen primitiven Schlössern und Schlüsseln um römischen Import oder aber um einheimisch-vorrömische Schloßmechanismen handelt", allerdings bereits hervorgehoben, daß „im allgemeinen die römischen Schlösser und Schlüssel meist fortgeschrittenere Systeme zeigen". Ich neige immer mehr dahin,

daß jene Holzschlösser bereits vor den Römern nicht nur, wie der erwähnte altitalische Schlüssel beweist, in Südeuropa, sondern auch diesseits der Alpen, mindestens in dem vom Mittelmeer beeinflußten Rhône- und Rheingebiet bekannt waren, antike Reste davon uns nur deshalb bis jetzt nicht überliefert vorliegen, weil eben hier alle diese Schlösser und Schlüssel damals gleich denen der elsässischen, badischen und hessischen Bauern nur aus dem im Boden leider vergänglichen Holz bestanden.

Unser Elsässisches Museum besitzt übrigens auch ein elsässisches Holzschloß mit hölzernen Fallriegeln, die mit einem Schlüssel nicht durch direkte Hebung, sondern durch Drehung des Schlüssels (dieser mit Eisenstiften) gehoben werden.

Zu Ihrem Nachweis des babylonischen Schlüsselgottes möchte ich darauf hinweisen, daß dazu bei uns in Südwestdeutschland eine interessante und sicher nicht zusammenhanglose Parallele besteht. 1911/12 habe ich[1] in Königshofen bei Straßburg ein an Inschriften und sonstigen Funden ungewöhnlich reiches römisches Mithra-Heiligtum ausgegraben, dabei auch das Bruchstück eines geflügelten Kronos. Ein wesentlich besser erhaltenes Kronosrelief war schon früher in Straßburg gefunden worden. Beide Reste sind in meiner 1915 erschienenen Veröffentlichung „Das Mithra-Heiligtum von Königshofen bei Straßburg" abgebildet. Jene Straßburger Figur hält in der Rechten einen kurzen stabartigen Gegenstand empor, was nichts anderes ist als der **Schlüssel** zur Himmelspforte, den der persische Gott dem gläubigen Mithriasten zeigt. Auf anderen süddeutschen mithriastischen Reliefs ist dieser Schlüssel ganz nach Art der griechischen Darstellungen, die Sie S. 408 erwähnen, als lange geknickte Stange gebildet (vgl. dazu die Abbildungen bei Fr. Cumont „Textes et monuments fig. relatifs aux mystères de Mithra", Brüssel 1896 und „Les mystères de Mithra", Brüssel 1913. Auch der christliche Petrus trägt als Himmelswächter einen Schlüssel und ist in dieser Eigenschaft eine Art Fortführung der Stufenleiter verkörpert im assyrischen Schlüssel-Sonnengotte, ägyptischen Schlüsselgott Bes, persischen Schlüsselgott Kronos. Ich möchte dabei noch darauf aufmerksam machen, daß Kronos oft löwenköpfig dargestellt

[1]) R. Forrer, „Das Mithra-Heiligtum von Königshofen bei Straßburg," Stuttgart 1915, Taf. XIV, Fig. 3, Taf. XXVI.

wird, nicht unähnlich dem bestienkopfartigen Bes; wo er mit Menschenkopf dargestellt ist er sehr bärtig wie der babylonische Schlüsselgott.

Berichtigen möchte ich Ihre Anschauung, daß federnde Zuhaltungen erst im Mittelalter aufkommen (S. 422). Ich bin gerade daran, in meiner großen Veröffentlichung über das römische Straßburg ein römisches Truhenschloß aus der Straßburger Judengasse mit seinem Innenmechanismus abzubilden. Dies Schloß ist mit römischen Objekten zusammen gefunden und enthält eingerostet noch den römischen Bronzeschlüssel — läßt also über den römischen Ursprung keine Zweifel. Und zwar zeigt es innen eine Feder, die jedenfalls zum Festhalten der Schloßstifte dienen sollte. Solche Federn waren besonders bei mobilen Schlössern, also eben bei derartigen Vorhängeschlössern notwendig, wo senkrechte Stellung der Fallriegel nicht so gesichert war, wie bei unbeweglich festsitzenden Türschlössern.

Mußte ich Ihnen hier widersprechen, so muß ich Ihnen dagegen wieder zustimmen bei Ihrem Schluß, daß (S. 429) die verschiedenen Typen nicht verschiedene Ländergebiete oder Volksteile charakterisieren. Ich habe das z. B. bei den elsässischen Holzschlössern erkannt, wo ebenfalls allerlei Varianten vorkommen, ohne daß sich diese als lokale Eigentümlichkeiten erwiesen hätten."

Der Meinung Forrers, daß es sich bei den Deutschen Fallriegelschlössern teilweise auch um „einheimische vorrömische Mechanismen" handle, scheint mir mit der geographischen Verbreitung dieses Schlosses nicht gut vereinbar zu sein, aber ich bin weit davon entfernt, sie etwa von vornherein ablehnen zu wollen; jedenfalls ist es nicht ausgeschlossen, daß orientalische Türschlösser auch ohne römische Vermittlung und vor ihr, etwa über Marsilia nach Deutschland gelangen konnten. Im allgemeinen glaube ich nach wie vor, daß die Schlösser mit Fallriegeln nur ein einziges Mal wirklich neu konstruiert worden und zwar natürlich in Ägypten oder in Babylonien und daß sie sich von da aus über die ganze Erde verbreitet haben; in diesem Sinne halte ich es auch für durchaus unwahrscheinlich, daß ihr gelegentliches Auftreten in der neuen Welt auf irgendeine selbständige Erfindung zurückgeht; ihr Vorkommen in Amerika ist durchweg an das von eingeführten Negern gebunden; aber auch in Afrika sind diese Schlösser

nirgends nachweisbar autochthon; der Weg, den sie gegangen, ist im einzelnen nicht immer klar; aber man braucht nur an die Wanderungen des Islâm in Afrika zu denken, oder an die Verbreitung einer hamitischen Grammatik bis hinab zu den Hottentotten, an das Vordringen des hamitischen Rindes bis nach der Südspitze von Afrika und an das Verbreitungsgebiet der ursprünglich wohl aus dem alten Ägypten stammenden Spiralflechttechnik, um auch das über so große Teile von Afrika zerstreute Vorkommen von Schlössern mit Fallriegeln zu verstehen.

Die zwischen den einzelnen Typen dieser Schlösser vorhandenen Unterschiede sind sicher nicht gering, aber sie sind in keiner Weise regional begrenzt und deshalb nur auf ganz individuelle Variation zu beziehen. Ob der Schlüssel über dem Riegel oder unter ihm eingeführt oder ein drittesmal in den Riegel selbst eingesteckt wird, ist völlig belanglos, da es nicht mit ethnographischen Provinzen zusammenhängt, sondern nur der jeweiligen Laune des Verfertigers entspringt — wesentlich ist nur, daß die Sperrklötze durch ihr eigenes Gewicht herabfallen und den Riegel solange festhalten, bis sie durch das Hochheben eines gezähnten Schlüssels selbst hochgehoben werden.

Für alle Einzelheiten verweise ich auf die Beschriftung der Abbildungen und auf meine bereits erwähnte Notiz in der Z. f. E. 1916. Hier habe ich nur noch Frau und Herrn Dr. Georg Hahn für die Erlaubnis zu danken, den ihnen gehörigen schönen Siegelzylinder abbilden zu dürfen. Ebenso bin ich Herrn Kollegen Weber für mehr als eine freundliche Mitteilung zu Dank verpflichtet.

Altorientalische Kultgeräte.

Von

Otto Weber.

Zu den rätselhaftesten Funden, die die Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur zutage gefördert haben, gehören mehrere von W. Andrae sog. „Terrakottahäuschen" oder „hausartige Gebilde aus gebranntem Ton, ca. 40 × 40 cm im Grundriß und ca. 80—90 cm hoch, deren untere Teile umgeben von den zerschlagenen oberen sich noch am Orte ihrer Verwendung im Lehmschlag des Fußbodens feststeckend vorfanden" (MDOG Nr. 54 S. 32). Sie haben sich in der ältesten Schicht, die in Assur überhaupt erreicht worden ist, in dem sog. „G-Bau unter dem archaischen Istartempel" gefunden neben Skulpturen und Siegelzylindern, die sämtlich der Zeit vor und um 3000 v. Chr. angehören. Eines dieser „Häuschen" ist in MDOG Nr. 54 S. 33 abgebildet, ein anderes, sehr viel reicher gegliedert und ausgeschmückt, das Dr. Bachmann aus den zahllosen kleinen und kleinsten Bruchstücken zusammengesetzt hat, bildet jetzt eine Zierde der Vorderasiatischen Abteilung der Königlichen Museen in Berlin.

Daß es sich bei diesen Gebilden rein äußerlich angesehen um „Häuschen" handelt, ist zweifellos. Aber mit dieser Kennzeichnung ist nicht einmal ihre äußere Form, geschweige denn ihre Bedeutung erschöpfend umschrieben. Rein äußerlich angesehen kann man sie, was Andrae a. a. O. schon hervorgehoben hat, auch als zweistufige „Treppchen" oder aber als Throne bezeichnen.

Schon Walther Reimpell hat sie in einem nach seinem allzufrühen Tode aus seinem Nachlaß herausgegebenen kleinen Aufsatz in ZA 30, S. 79f. mit den von ihm als „Altäre" bezeichneten Kultusgeräten verglichen, die gelegentlich auf altbabylonischen

Siegelzylindern vorkommen (Ward, Abb. 1229ff.): das beste und bekannteste Beispiel gebe ich in Abb. 1.

Der Vergleich der „Häuschen“ von Assur mit diesem Kultusgerät schließt meines Erachtens jeden Zweifel daran aus, daß es sich hier wie dort um ganz dieselben Gegenstände handelt. Daß es Kultusgeräte sind, ist ebenso sicher. Ob man aber ein Recht hat sie als „Altäre“ im Sinne von Opfertischen zu bezeichnen, wie Ward und Reimpell wollen, ist mir sehr zweifelhaft.



Abb. 1. Rich-Cylinder. Ward, Seal Cylinders 1233.

Merkwürdigerweise scheint es noch niemand aufgefallen zu sein, daß wir seit langer Zeit zwei hethitische Kultusgeräte kennen, die mit den „Häuschen“ aus Assur und dem Kultgerät von Abb. 1 aufs engste zusammengehören. Sie befinden sich auf den Reliefs der beiden Statuenuntersätze von Boghazköi, die H. Winckler in den MDOG Nr. 35 S. 58f. veröffentlicht hat, vgl. Abb. 2 und 4. Winckler hat a. a. O. die Darstellungen dem Ganzen nach zweifellos richtig als Anbetungszenen erklärt, auf die Deutung der einzelnen Gegenstände aber verzichtet.

1. Die Figuren der Reliefs von Boghazköi.

1. Abb. 2: Bei dem rechts vom Adoranten stehenden Gebilde ist die Ähnlichkeit mit den „Häuschen“ aus Assur und den „Altären“ der Siegelbilder nicht zu verkennen. Mit ihnen teilt es die wichtigsten Eigentümlichkeiten, 1. die Form der Stufe oder des Thrones, oder — um bei dem Begriff „Haus“ zu bleiben — die beiden Etagen und 2. die reiche Gliederung der Außenwände. Abweichend von den „Häuschen“ und der „Altären“ ist die Spaltung der oberen Etage oder Stufe der Länge nach in zwei selbständig nebeneinander stehende, oben abgerundete Pfosten. Um diese richtig zu ver-

stehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß wir eine altorientalische Reliefdarstellung vor uns haben, bei der die Gesetze der Perspektive unbeachtet geblieben sind. Jeder Kenner der

Abb. 2. Statuenbase von Boghazköi. Nach Phot. Konstantinopel.

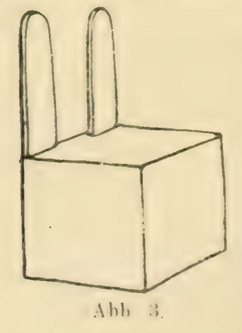


Abb. 3.

altorientalischen Kunst wird zugeben, daß dasselbe Bild in moderner Darstellung kaum anders als in Abb. 3 gezeigt, aussehen kann, wobei die Form der beiden Pfosten natürlich ganz hypothetisch bleibt. Die ältere orientalische Kunst zeichnet einen Würfel als Quadrat und stellt zwei im Raum hintereinander stehende Gegenstände, wenn es ihr wichtig ist, festzustellen, daß es zwei sind, nebeneinander. Damit gewinnen wir also die Erkenntnis, daß es sich bei dem Kult-

gerät von Boghazköi um einen reich gegliederten Kasten handelt, auf dem zwei Pfosten stehen. Was diese Pfosten zu bedeuten haben, wird weiter unten zu zeigen sein. Ein genaues Analogon zu einem derartigen Kultgerät ist meines Wissens bisher nicht nachzuweisen.

Was hinter dem Kultgerät steht, ist unverkennbar eine Pfeilspitze.

In der ersten Figur links von dem Adoranten erkenne ich einen Blitzstrahl ähnlich dem berühmten goldenen Blitz aus Assur, der bei unseren Ausgrabungen im Anu-Adad-Tempel gefunden worden ist (vgl. Andrae, Anu-Adad-Tempel S. 77 und Tafel XXXIV). Er hat statt der üblichen drei Zacken deren vier, von denen die beiden mittleren gewellt verlaufen. Es sieht so aus, als würde er von einem ausgereckten Arm gehalten, ähnlich wie einige hethitische Hieroglyphenzeichen das Bild eines ausgereckten Armes, der eine Waffe oder ein Symbol in der Hand hält, darstellen. Von dem oberen Teil des „Blitzes" läuft nach rechts unten ein Haken aus, für den ich z. Z. keine Erklärung habe. Es ist nicht ausgeschlossen, daß das ganze Gebilde eine hethitische Hieroglyphe darstellt. Aber auch wenn das der Fall ist, scheint mir das zugrunde liegende Bild als Blitzstrahl aufgefaßt werden zu müssen.

Ob die beiden Gebilde, die zwischen dem „Blitz" und dem Adoranten stehen, zusammengehören, oder voneinander zu trennen sind, ist mir vorläufig nicht ganz sicher. Für wahrscheinlicher halte ich das letztere. Das obere Bild dürfte den Steinteil einer Doppelaxt vorstellen.

Wenn das darunter stehende Gebilde für sich allein steht, dann möchte ich auch dieses am ehesten als Bild einer Waffe deuten und zwar als den auf dem Griff stehenden Dolch in einer Scheide mit stark gekrümmter Spitze, wie ihn am deutlichsten der Gott vom sog. Königstor in Boghazköi trägt.

Wir haben also auf dem Relief Abb. 2 neben dem Adoranten folgende Bilder: 1. Blitzstrahl (?); 2. Doppelaxt (?); 3. Dolch (?); 4. Kultgerät mit Aufsatz von zwei Pfosten; 5. Pfeilspitze.

2. Abb. 4: Das Kultgerät ist mit dem von Abb. 2 fast ganz identisch. Der einzige Unterschied ist, daß die Pfosten hier ohne Zwischenraum so nebeneinander gestellt sind, daß sie eine gemein-

same Wand haben. Das ist lediglich graphisch zu werten. Perspektivisch aufgelöst ergibt sich hier dasselbe Bild wie dort (Abb. 3).

Auch die Pfeilspitze entspricht vollkommen der von Abb. 2. Dagegen fehlt hier der Blitz. Fast ganz unkenntlich



Abb. 4. Statuenbase von Boghazköi. Nach Phot. Konstantinopel.

sind die Gebilde links oben. Das obere sieht aus wie ein vierfüßiges Tier, das auf einer kreisrunden Scheibe, deren Durchmesser eingezeichnet ist, steht, und dem aus dem Nacken ein zweiter Tierkopf heraus wächst, wie es auf hethitischen Bildwerken öfters vorkommt. Diese Deutung nach der Photographie

ist selbstverständlich ganz problematisch. Es kann auch etwas ganz anderes dastehen. Unter dieser Gruppe steht wieder ein sehr undeutliches Gebilde das ich mit allem Vorbehalt am ehesten dem aus den babylonischen Grenzsteinen bekannten Bild der oft auf einer Stange stehenden doppelköpfigen Löwendämonen vergleichen möchte. vgl. z. B. Hinke, Abb. 28, Fig. 12. Es kann aber auch ein zweistrahliger Blitz sein. Wenn überhaupt, dann ist Klarheit über den Sinn dieser Gebilde nur aus dem Studium des Originals zu gewinnen. Links unten ist deutlich ein anspringender Hund zu erkennen, wie ihn der Grenzstein Melišipaks bei King, Tafel XXIX zeigt.

Auf Abb. 4 haben wir also neben dem Adoranten die Bilder: 1. Tier auf Gestell (?); 2. doppelköpfige Löwendämonen (?) oder Blitzstrahl (?); 3. Hund; 4. Kultgerät mit Aufsatz von zwei Pfosten; 5. Pfeilspitze.

2. Die Reliefs von Boghazköi und die Grenzsteinsymbole.

So problematisch die Deutung einzelner Figuren auf den Reliefs von Boghazköi ist, so unverkennbar ist bei anderen der Zusammenhang mit Symbolen, die uns von den kassitischen Grenzsteinen her bekannt sind.

Haben wir aber überhaupt ein methodisches Recht, die Figuren auf einem hethitischen Fundamentblock des 3. Jahrtausends, von dessen Zweckbestimmung wir gar nichts wissen, mit den Symbolen auf babylonischen Grenzsteinen, deren ältester dem 15. Jahrhundert entstammt, zu vergleichen? Darauf ist zu erwiedern: Der Ursprung der Grenzsteinsymbole ist uns heute noch unbekannt. Sie treten mit den Grenzsteinen in der Kassitenzeit, etwa vom 15. Jahrhundert an ganz unvermittelt auf. Innerhalb der babylonischen Kultur haben sie in älteren Denkmälern keinerlei Vorläufer. Dagegen sind einige von ihnen, wie besonders die Pfeilspitze und der „Schaft“, in den hethitischen Siegelbildern Assyriens und Syriens weit verbreitet[1]. Schon diese Tatsachen machen es

[1]) Wie ich in Festschrift für H. V. Hilprecht nachgewiesen habe, sind sie auch in die religiöse Symbolik der südarabischen Denkmäler eingedrungen. Die Forschungen von A. Grohmann haben diese Spur mit schönstem Gelingen weiter verfolgt. Es liegen hier aber nicht, wie ich und Grohmann annahmen, babylonische, sondern hethitische Einflüsse vor, die auf dem Weg über die minäische Kolonie in el Öla den Weg nach Südarabien gefunden haben.

wahrscheinlich, daß die Göttersymbole auf den Grenzsteinen nicht babylonischer, sondern kassitischer Herkunft sind und daß wenigstens einzelne von den Hethitern zu den Kassiten und dann zu den Babyloniern gekommen sind. Es ist selbstverständlich, daß, wenn auch die Formen der Symbole in der Hauptsache dieselben geblieben sind, doch ihre Bedeutung den neuen Verhältnissen angepaßt worden ist, daß sie unter der gleichen äußeren Form hier hethitische und kassitische, dort babylonische und assyrische Götter vertreten haben. Übrigens lehrt jeder neue Fund eindringlicher, wie weitreichend die Gemeinsamkeit des Vorstellungslebens im ganzen alten Orient gewesen ist.



Abb. 5. Nach Hinke, A New Boundary Stone S. 17.

Blitzstrahl, Pfeilspitze und Hund sind allbekannte Grenzsteinsymbole, die meist in naher Nachbarschaft auf den einzelnen Grenzsteinen vorkommen. Schwierigkeit macht in diesem Zusammenhang vor allem das Kultgerät mit dem Aufsatz von zwei Pfosten. Den Schlüssel zu seinem Verständnis finde ich in dem Grenzstein des Marduk-apal-iddin (Abb. 5). Hier steht im oberen Feld der Hund, im zweiten Feld folgen einander der Vogel auf der Stange, der Blitz, die Lanzenspitze und endlich der von mir einstweilen so bezeichnete „Schaft", der in einen Stufenturm hineingezeichnet ist. Dieser „Schaft" kommt in irgendeiner Form auf allen Grenzsteinen vor und fast ausnahmslos immer in unmittelbarer Nachbarschaft der Lanzenspitze. Auch außerhalb der Grenzsteine finden sich diese beiden Symbole unzählige Male neben-

einander, auf Königstelen, Siegelzylindern (Abb. 6) und sonst. Die Form ist sehr mannigfaltig. Oft steht er aufrecht auf dem Tier oder auf dem „Schrein“, oft liegt er wagerecht auf dem Schrein, oft hat er die Form eines oben gespaltenen in zwei Spitzen auslaufenden Schaftes, oft aber erscheint er als zwei Stäbe, die entweder ganz selbständig nebeneinander stehen, oder durch einen Querbalken miteinander verbunden sind (Abb. 7), oft hat er die Form eines sich nach oben verjüngenden Pfostens. Daß es sich aber in jedem Falle um ein und dasselbe Symbol handelt, ist eine längst anerkannte und kaum je bestrittene Tatsache.



Abb. 6.
Ward, Seal Cyl. 1303

Ich behaupte nun, daß in dem Kultgerät mit den zwei aufgesetzten Pfosten dasselbe Symbol vorliegt, wie in dem von dem Stufenturm umschlossenen „Schaft“. Das ist vorläufig eine auf gewissermaßen mathematischem Wege gewonnene Arbeitshypothese.

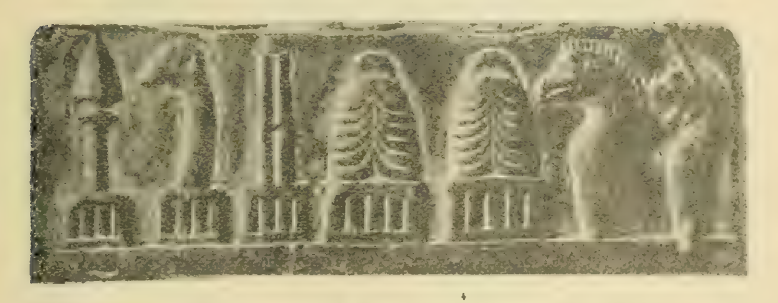


Abb. 7. Nach King, Bab. Bound. stones pl. CIII.

Was hat nun der Stufenturm mit dem „Schaft“ zu tun, und wie verhält sich das Kultgerät von Boghazköi zu diesem Stufenturm?

Es will nach dem Grenzstein des Marduk-apal-iddina zunächst scheinen, als ob der Stufenturm in ganz besonders engem Zusammenhang mit dem „Schaft“ stünde, in einem engern als die andern Symbole. Das ist meines Erachtens tatsächlich der Fall. In der Grenzsteinsymbolik freilich sind gelegentlich auch viele andere Symbole mit dem Stufenturm in Verbindung gebracht worden.

vgl. z. B. Abb. 7. Es ist ja eine allgemein anerkannte Tatsache, daß die „Häuschen" „Schreine" oder wie man sie nennen mag, Andeutungen oder Abbreviaturen des Stufenturmes sind. Als solche sind sie Träger, Gestelle für die Symbole, theologisch ausgedrückt: Wohnungen für die in den Symbolen verkörperten Gottheiten. Auf dem Marduk-apal-iddina-Grenzstein (Abb. 5) ist das besonders sinnenfällig zum Ausdruck gebracht: Der Stufenturm umschließt das Schaftsymbol mitsamt dem zugehörigen heiligen Tier. Auf dem Kultbild von Boghazköi steht das Symbol auf dem „Schrein". Daß aber dieser Schrein zusammen mit dem doppelten Schaftsymbol eine besonders enge Beziehung zum Stufenturm hat, wird weiter unten gezeigt werden.



Abb. 8. Siegelabrollung nach Photographie.

Bisher habe ich ohne Rücksicht auf die religiöse Bedeutung des Symbols einfach nach dem rein äußerlichen, formalen Befund das Symbol der beiden Pfosten auf dem „Schrein" mit dem „Schaft"-Symbol der babylonischen Grenzsteine in Beziehung gebracht. Klar werden die Zusammenhänge erst wenn es gelingt, die religiöse Bedeutung des Symbols zu erkennen. Dazu helfen uns die babylonischen Siegelzylinder mit den Bildern des über das Gebirge heraufkommenden Sonnengottes.

3. Das Kultgerät von Boghazköi und der aus dem Gebirge aufsteigende Sonnengott.

Wir wissen, daß die „Schreine" als Behausungen der Götter aufgefaßt worden sind. Auf einigen Siegelbildern finden wir die Gottheit in ihrem Gehäuse. Besonders anschaulich zeigen das die Abb. 8 und 9. Auf dem ersten Bild sehen wir die Gottheit

in einer Kammer sitzen, eine dienende Gottheit ist eben im Begriff die Türen dazu zu öffnen, um dem von dem Schutzgott geleiteten Beter den Zutritt zu ihr zu verschaffen. Abb. 9 zeigt, wie die beiden durch die bereits geöffnete Tür hindurchgeschritten sind und vor der thronenden Gottheit stehen.



Abb. 9. Siegelabrollung nach Photographie.

Wie gestaltet sich nun das Bild, wenn die Gottheit aus ihrer Kammer heraustreten will? Diese Szene ist uns in zahlreichen Bildern vom Sonnengott überliefert. So mannigfach die Varianten sind, zwei Momente sind fast allen gemeinsam: 1. der Sonnengott steigt über Berggipfel herauf, 2. Türen werden vor ihm geöffnet. Ein Beispiel der gewöhnlichsten Fassung zeigt Abb. 10. Wenn wir uns nun die oben erschlossene tatsächliche Gestalt des Kultgeräts von Boghazköi vergegenwärtigen (Abb. 3), und auf dieses Gebilde die Vorstellung von dem in dem Kasten wohnenden Sonnengott anwenden, so drängt sich wohl von selber der Schluß auf, daß die beiden Pfosten eine Andeutung der Berggipfel sein sollen, zwischen denen der Gott aus dem Gehäuse heraufkommt.



Abb. 10. Ward, Seal Cyl. 241.

Wir haben hier ein besonders anschauliches Beispiel für die beschreibende Art der altorientalischen Kunst, die in völliger Un-

bekümmertheit um technische Möglichkeiten durch schlichte Aneinanderreihung der einzelnen Kompositionsglieder ein sinnvolles Gesamtbild schafft. Sie will dem Gedanken Ausdruck geben, daß der Gott seine Wohnung verläßt. Das bringt sie zunächst dadurch zum Ausdruck, daß sie die Tore zu seiner Behausung als durch Diener geöffnet darstellt. Von der Behausung selber ist nichts



Abb. 11. Ward, Seal Cylinders 255.

zu sehen, ebensowenig wie oben in Abb. 9. Als Teil des ganzen vertreten die Türen völlig ausreichend die ganze Behausung. Die Abb. 10 könnte die Vermutung nahelegen, daß sich die beiden Berge im Innern der Behausung befinden und es spricht manches dafür, daß es auch solche Anschauung gegeben hat. Andere Bilder aber, wie Abb. 11, bei denen der Gott sich auf die Bergkegel stemmend sich heraufschwingt, erklären sich ungewungener mit der Annahme, daß die Berggipfel seine Behausung bekrönt haben, und daß man sich diese Behausung etwa so vorstellen muß, wie das Kultgerät von Boghazköi. Daß eine solche Auffassung technische Schwierigkeit hat — auch die andere hat sie — braucht einen nicht zu beirren. Technische Schwierigkeiten hat es für die alte Kunst des Orientes nicht gegeben, weil sie nichts will als Vorgänge erzählen.



Abb. 12. Ward, Seal Cylinders 215.

Eine interessante Variante bietet Abb. 12, auf der die geöffneten Tore auf den beiden Bergspitzen aufgesetzt sind. Das ist sicherlich lediglich eine zufällige, von der Rücksicht auf den verfügbaren Raum bestimmte Variante, die dem zugrunde liegenden Wirklichkeitsbild nicht näher kommt, als die anderen Darstellungen.

Als wertvolle Ergänzung des Anschauungsmaterials dienen einige Bilder aus dem ägyptischen Totenbuch, deren Nachweis ich Heinrich Schäfer verdanke. Abb. 13 zeigt den Sonnengott in seinem Haus. Die Türen sind geöffnet, aber doch nur, um die Gestalt des Sonnengottes sichtbar zu machen. Abb. 14 zeigt die



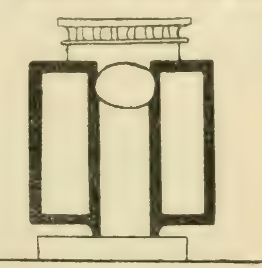


Abb. 13. Abb. 14.
Nach Naville, Todtenbuch I, Tafel XXVIII.

aus ihrer Behausung emporsteigende Sonnenscheibe. Abb. 15 die zwischen zwei Berggipfeln heraufkommende Sonnenscheibe. Abb. 16 die geschlossene Behausung des Sonnengottes auf zwei Berggipfeln aufgesetzt. Das letztere Bild ist besonders wertvoll als Parallele zu der babylonischen Variante von Abb. 12.





Abb. 15. Abb. 16.
Nach Naville, Todtenbuch I, Tafel XXVII und XXVII.

Es ist meines Erachtens nicht zweifelhaft, daß die zugrunde liegenden Anschauungen auf den ägyptischen und den babylonisch-hethitischen Bildern ganz die gleichen sind und daß sich die beiderseitigen Darstellungen aufs beste ergänzen.

Meine Auffassung der Szene vom aufsteigenden Sonnengott steht freilich im Widerspruch mit der üblichen. Man ist gewöhnt, die geöffneten Tore als die Tore der Welt anzusehen, durch die der Sonnengott eintritt. Es sind aber nicht die Tore der Welt, sondern die seiner Behausung, aus der er heraustritt. Das lehrt

der Vergleich mit den Abb. 8 und 9, wo die Gottheit in ihrer Behausung thronend dargestellt ist. Das lehren die zahlreichen Bilder mit den Anbetungsszenen vor der Schlangengottheit, bei denen überall durch die beigefügte Türe angedeutet ist, daß sich die Szene in der Behausung der Gottheit abspielt (vgl. Abb. 17). Das lehrt vor allem der Vergleich der ägyptischen Darstellungen mit den babylonischen.



Abb. 17. Siegelabrollung. Bibl. Nationale.

So hat sich uns das weitere Resultat ergeben, daß die Pfosten auf dem Kultgerät von Boghazköi Darstellungen von zwei Berggipfeln sind und damit zugleich, daß das ganze Kultgerät ursprünglich das Abbild des Sonnenheiligtums ist.

4. Das Kultgerät von Boghazköi und die „Häuschen von Assur".

Nachdem klar geworden ist, daß die beiden Aufsätze auf dem Götterhaus von Boghazköi Bergkegel darstellen sollen, scheint der enge Zusammenhang mit den „Häuschen" aus Assur, die sämtlich einen massiven Aufsatz, ein „zweites Stockwerk" haben, hinfällig geworden zu sein. Das ist aber durchaus nicht notwendig der Fall. Wir haben genug Darstellungen, wo der Sonnengott über ein einzelnes Bergmassiv heraufkommt (Abb. 18), wie ja auch neben dem zweigespaltenen „Schaft"symbol häufig genug das einheitliche vorkommt. Viel schwerwiegender ist der Einwand, daß die „Häuschen" von Assur den Bergcharakter des oberen Aufsatzes ganz ignorieren. Bei ihnen ist die Gliederung durch Fenster und Querleisten bis oben durchgeführt und dem ganzen Gebilde der Charakter des Hauses gewahrt. Das ist aber zweifellos eine rein stilistische Entwicklung, die eine völlig ausreichende Erklärung darin findet,

daß das in Boghazköi ursprünglich ausschließlich für den Sonnengott reservierte „Berghaus“ in Assur zum typischen Haus für alle Götter geworden ist. Wir wissen, daß unsere Ausgräber eine ganze Reihe solcher „Häuschen“ in der ältesten Cella gefunden haben, dieselbe Entwicklung zeigt sich ja auch bei den Symbolschreinen der Grenzsteine. Während auf dem Stein des Marduk-apal-iddin nur das „Schaft“symbol mit einem Stufenturm zusammengebracht ist, erscheinen auf anderen Grenzsteinen eine ganze Anzahl anderer Symbole in Verbindung mit dem Schrein oder Häuschen.

Was aber positiv für den Zusammenhang der Bilder vom aufsteigenden Sonnengott mit den „Häuschen“ aus Assur spricht, das sind die Türen auf diesen Bildern und die formalen Besonderheiten ihrer Zeichnung.



Abb. 18. Menant, Cat. Haag m. 15.

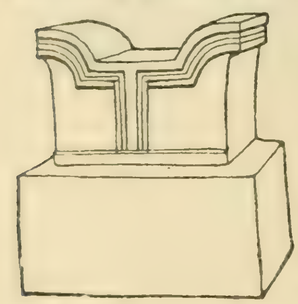
Sie sind vielfach reich gegliedert durch Querleisten und kreuzweis gelegte Schmuckleisten. Nicht selten sind sie durch Tiergestalten, besonders liegende Löwen bekrönt (vgl. Abb. 12). Nun wissen wir aber aus Andraes Berichten (MDOG 35 S. 34), daß bei einem der „Häuschen“ gelegentlich auch „Löwen aufgesetzt sind, die sich . . . auf den Decken hinstrecken“. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß die Erinnerung an solche von Löwen bekrönte, in ihren Seitenwänden durch Fachwerk reichgegliederte Häuschen, die Gestaltung der Türen auf den Siegelbildern beeinflußt hat.

An dem eingangs erwähnten „Häuschen“ schlängeln sich Schlangen an den Schwellen und Pfosten hin und wir nennen es deshalb das „Schlangenhaus“. Da nun gerade die Anbetungs-

szenen vor der Schlangengottheit fast ausnahmslos die geöffnete Türe aufweisen (Abb. 17), also besagen, daß sie sich in der Behausung des Schlangengottes abspielen, so liegt die Annahme nahe, daß unser Schlangenhaus gerade diesem Schlangengott als Wohnung gedient hat.

5. Das Kultgerät von Boghazköi und die sog. „Altäre" aus Assur.

In seinem oben zitierten Aufsatz hat W. Reimpell die Häuschen von Assur ebenso wie die gleichartigen Kultgeräte auf den altbabylonischen Siegelzylindern als Altäre erklärt, auf deren beiden Stufen Opfergaben niedergelegt worden seien. Für diese Deutung scheint manches zu sprechen, wie besonders die Tatsache, daß auf einigen wenigen Bildern Gegenstände auf den Stufen liegen, von denen es allerdings nicht ganz sicher ist, ob es Opfergaben sind, doch spricht auch manches dagegen, vor allem die Tatsache, daß die weitaus überwiegenden Darstellungen auch in der alten Zeit ganz andere Altarformen zeigen. Es ist meines Erachtens sehr gut möglich, daß die wenigen Bilder, die Reimpell für seine Auffassung anführt, auch eine andere Erklärung zulassen.


Abb. 19. Nach MDOG 49 Abb. 3.

Nun kennen wir auch einige assyrische Kultgeräte, die man gemeinhin als Altäre bezeichnet, bei denen es aber meines Erachtens ebenfalls sehr zweifelhaft ist, ob sie es wirklich waren. Sie lassen sich meines Erachtens unmittelbar auf das Kultgerät von Boghazköi zurückführen. Die assyrischen Kultgeräte zeigen als charakteristisches Merkmal an beiden Seiten Überhöhungen, für die eine plausible Erklärung noch nicht gefunden ist. Die Ausführung ist sehr verschieden. Auf den größten Exemplaren, die unsere Ausgrabungen in Assur zutage gefördert haben, lassen diese Überhöhungen an den Seiten in der Mitte einen beträchtlichen Raum frei, sie sind in verschiedener Art und Weise stilisiert, brechen stumpf ab, wie in Abb. 19, oder zeigen ein sehr fein geschwungenes Profil, wie in MDOG 49, Abb. 5; bei anderen Exemplaren stoßen die Überhöhungen in ihrer Basis in der Mitte

zusammen. Bei aller Verschiedenheit sind die Überhöhungen an den Seiten allen gemeinsam.

Eine eigenartige stilistische Abart dieses Kultgeräts finden wir auf gut assyrischen Reliefs und persischen Siegelbildern, vgl. Abb. 20. Bei dem letzteren schwebt die geflügelte Sonnenscheibe über einem Gerät, dessen Basis an die Symbolschreine der Grenzsteinbilder erinnert. Der Aufsatz auf dieser Basis wird von zwei, in Wirklichkeit natürlich von vier Zinnen gebildet.

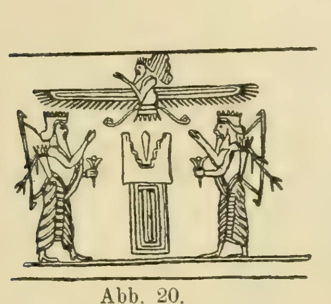


Abb. 20.
Ward, Seal Cyl. 1261.

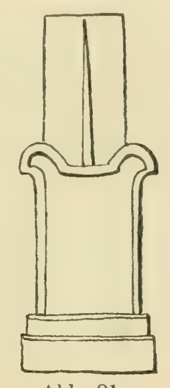


Abb. 21.
Nach Photographie.

Eine Erklärung für die Form dieser Kultgeräte ist noch nicht gefunden. Ich glaube, daß sie in der Ableitung von dem „Berghaus“ von Boghazköi gegeben ist, daß in den Überhöhungen sich die Erinnerung an die Bergkegel erhalten haben, die das Kultgerät von Boghazköi krönen.

In diesem Zusammenhang gewinnt ein bis jetzt noch völlig rätselhaftes Relief auf einem dieser assyrischen Kultgeräte aus Assur Bedeutung und, wie ich glaube, auch seine Erklärung. Das Relief stellt dar eine Anbetungsszene vor dem in Abb. 21 mitgeteilten Kultgerät. Ich kann dieses Gerät nur verstehen als eine assyrische Variante des Berghauses von Boghazköi, auf dessen Bergkegeln die die Wohnung des Sonnengottes andeutende geschlossene Tür steht, ähnlich dem ägyptischen Bild von Abb. 16. Auch das ägyptische Bild ist als Ganzes Gegenstand einer Anbetungsszene. Daß die assyrische Darstellung in allen Einzelheiten stilisiert ist und dadurch die Erkenntnis ihres eigentlichen

und ursprünglichen Sinnes erschwert, braucht nicht Wunder zu nehmen.

Mit diesen Kultgeräten nah verwandt sind die zahlreichen sog. „Altäre“ aus Südarabien. Sie zeigen zumeist einen Unterbau, auf dem ein Aufsatz angebracht, dessen Wangen überhöht sind und an den Vorderseiten fast immer das den Symbolschreinen eigentümliche Fachwerk als Dekoration aufweisen. In der Fläche zwischen den beiden Wangen ist das Bild des Göttersymbols angebracht, häufig eine auf einem Bergkegel aufliegende Mondsichel (vgl. Abb. bei Grohmann, Göttersymbole S. 38ff.). Damit ist das babylonische Siegelbild von Abb. 22 zu vergleichen, bei dem

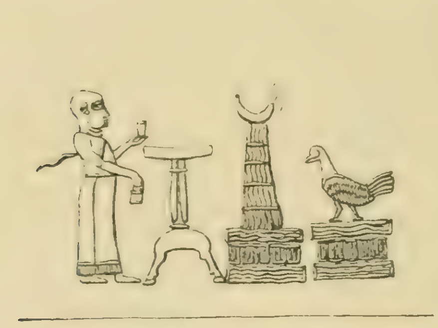


Abb. 22.
Ward, Seal Cylinders 1254.

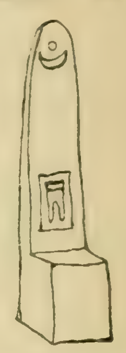


Abb. 23. Grohmann, Göttersymbole Abb. 84.

besonders bemerkenswert ist, daß vor dem Symbolgerät ein Opferaltar steht. Das Symbolgerät hat zweifellos die Anwesenheit der Gottheit andeuten sollen. Eine interessante Variante des südarabischen Kultgeräts zeigt Abb. 23. Diese Form knüpft unmittelbar an die des Kultgeräts von Boghazköi an, mit dem Unterschied, daß hier nur ein Bergkegel aufgesetzt ist.

Ich halte es wie gesagt für unwahrscheinlich, daß wir in diesen Kultgeräten Altäre im Sinne von Opfertischen zu erblicken haben. Dagegen spricht vor allem die Tatsache, daß die zweifelsfrei durch aufgelegte Opfergaben u. dgl. als Altäre sich erweisenden Geräte alle ganz anders ausehen. Dagegen spricht aber auch die Entstehungsgeschichte dieser Geräte, die ich eben aufzuzeigen versucht habe. Wir haben es hier meines Erachtens durchweg mit Kultgeräten zu tun, die als Träger der Gottheit gegolten haben. Sie umschließen das Numen praesens. Daher kommt es, daß sie

in so vielen Fällen Gegenstand einer Anbetungsszene sind. Möglich ist natürlich immerhin, daß diese Kultgeräte da oder dort, wo die Form zwar sich erhalten, das Bewußtsein der ursprünglichen Bedeutung aber sich verloren hat, auch als Altäre gedient haben. Das ist mir geradezu wahrscheinlich bei dem südarabischen Gerät von Abb. 23, wo die vordere Plattform wohl als Platz für die Opfergaben gedient haben mag.

Dem Entgegenkommen der Deutschen Orientgesellschaft verdanke ich die Möglichkeit, hier in Abb. 24 ein ganz eigenartiges Siegelbild aus Assur zu veröffentlichen, auf dem ein Turm mit vier Stufen, vor dem Räucheraltar und Opfertisch stehen, als Gegenstand einer Anbetungsszene erscheint. Im Zusamenhang mit all dem, was ich oben auseinandergesetzt habe, kann ich in diesem Stufenturm nur ein Kultgerät, das die Gegenwart der Gottheit bei der Kulthandlung versinnbildlichen soll, erkennen. Diese Feststellung möge in Anknüpfung an die oben S. 377 aufgestellte Arbeitshypothese dazu überleiten, mit allem Vorbehalt der Frage näherzutreten, ob



Abb. 24. Siegelabrollung nach Photographie.

6. Das Kultgerät von Boghazköi und die babylonischen Stufentürme

irgendwie miteinander zusammenhängen.

Den Schlüssel zum Verständnis des Kultgeräts von Boghazköi hat das in den Stufenturm hineingezeichnete „Schaft"-symbol des Grenzsteins des Marduk-apal-iddin geliefert. Und wenn ich mit der Behauptung recht habe, daß das Kultgerät von Boghazköi ein Symbolträger ist, wie die Häuschen oder Schreine der Grenzsteine, dann ist damit ohne weiteres auch ein sachlicher Zusammenhang mit dem babylonischen Stufenturm gegeben. Ich gehe aber weiter und werfe die Frage auf, ob ein formaler Zu-

sammenhang besteht, ob wir in dem Berghaus von Boghazköi geradezu die erste Phase in der Entwicklung des einfachen Götterhauses zum Stufenturm zu sehen haben. Daß die Zikkurat, der Stufenturm ein Berghaus ist, spricht sich schon in den Namen der meisten Zikkurate aus. Soweit wir sie kennen, heißen sie fast alle entweder schlechthin „Berghaus“ oder sie führen einen ganz synonymen Beinamen. Eine so weitverbreitete Terminologie ist zur Not als poetische Ausdrucksweise, viel ungezwungener aber dann erklärlich, wenn ihr reale Tatsachen zugrunde liegen.

Der große Gott ist in ganz Vorderasien mit Ausnahme von Arabien, wo der Mondkult im Vordergrund stand, immer der Sonnengott gewesen. Die über den Bergen aufgehende Sonne hat sich als die eindrucksvollste Manifestation der Gottheit den Menschen eingeprägt. Wenn sie sich davon ein Bild machen wollten, so konnten sie leicht dazu kommen, einen Kasten als Wohnung des Gottes anzufertigen, und diesem Kasten einen oder zwei Berge aufzusetzen. Damit war der äußere Apparat gegeben, bei dem sie sich die Manifestation des Sonnenaufgangs vorstellen konnten. Dieses „Berghaus“, das im primitiven Kultus ein kleines armseliges Gerät aus Ton oder Stein war, ist mit der fortschreitenden Kultur gewachsen und hat sich, je weniger die Erinnerung an die Ursprünge maßgebend geblieben ist, zu den prunkvollen Stufenbauten entwickelt, die schließlich jeder Gottheit errichtet worden sind.

Seinen Ursprung kann die Vorstellung von dem aus den Bergen heraufsteigenden Sonnengott nicht in der bergelosen Tiefebene Babyloniens, sondern nur in einem Gebirgsland gehabt haben. Ob das in Kleinasien zu suchen ist oder anderswo, soll hier nicht weiter erörtert werden. Damit ist aber auch schon gegeben, daß das „Berghaus“, die Zikkurat, in seiner Grundform nicht in Babylonien entstanden sein kann, sondern ebenso von außen eingeführt ist, wie jene Vorstellung.

7. Der Ursprung der Lade Jahves.

In OLZ 1916, Sp. 326 ff. hat W. Reimpell den Versuch gemacht, die Lade Jahves mit den sakralen Stufen, die in gleicher Weise im hethitischen Kleinasien wie in dem von südarabischer Kultur beherrschten Lande Midian vorkommen, in organische Ver-

bindung zu bringen. Dieser Versuch hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Ich möchte nun den Gedanken zur Diskussion stellen, daß die Lade Jahves mit den Kultgeräten, die wir als Symbolträger und als Häuser der Gottheit in so mannigfachen Formen im ganzen alten Orient verbreitet gefunden haben, zusammengehört. Man kann dabei an die einfache kastenähnliche Form der Götterschreine auf den Grenzsteinen oder aber auch an die zweigeschossige Form der Götterhäuser von Assur denken. Bei beiden Formen ist auch die Voraussetzung gegeben, die innerhalb der israelitischen Religionsgeschichte dazu führen konnte, die Lade als Thron „umzudeuten".

In diesem Zusammenhang will ich auch mit allem Vorbehalt einigen sich unwillkürlich aufdrängenden Gedankengängen Ausdruck geben.

Auf dem Grenzstein des Marduk-apal-iddin ist allein das „Schaft"symbol von der Zikkurat umschlossen. Das Symbol gehört dem Gotte Nebo an, also steht wohl gerade dieser Gott und sein Symbol in besonders intimer Beziehung zur Zikkurat. Nebo ist der Gott, der die Schicksalstafeln schreibt, er heißt „der Träger der Schicksalstafeln der Götter". Stehen nun etwa auch die Schicksalstafeln in besonderem Zusammenhang mit der Zikkurat oder dem Götterschrein? Und wenn zwischen der Lade Jahves und dem Götterhaus ein Zusammenhang besteht, kann dann auch ein solcher für die in der Lade befindlichen Tafeln und die Schicksalstafeln Nebos gefolgert werden?

Nachträge.

1. Nach der Drucklegung des vorstehenden Aufsatzes kam mir wieder einmal die Darstellung des assyrischen Feldlagers von Abb. 25 in die Hände. Daß in dem oberen Band eine Kultszene dargestellt ist, ist klar. Zwei Priester treten an den Räucheraltar, hinter diesem steht der Tisch für die Opfergaben, dann folgen zwei Standarten und diese stehen vor einem ganz eigentümlichen Gebilde, das meines Wissens noch niemand erklärt hat. Die ganze Szene erinnert unmittelbar an das Kultbild des assyrischen Siegelzylinders von Abb. 24, hier wie dort in gleicher Reihenfolge: Priester, Räucheraltar, Opfergabentisch. Nur die Standarten fehlen auf dem Siegelbild und an Stelle des Kultgeräts in Form eines Stufenturms steht hier, wie ich gleich zeigen werde, ein Kultgerät in Form eines Hauses.

Es ist meines Wissens kaum noch genügend gewürdigt worden, daß wir eine ganze Anzahl von Darstellungen von Wohnhäusern auf assyrischen Reliefs besitzen. Da findet sich die Darstellung einer Stadt auf einem Relief Sanheribs bei Patterson, pl. 65/6: Von der Stadtmauer umschlossen eine Menge von Häusern mit einem oder mit zwei Aufsätzen, von denen der eine meist niedriger ist als der andere, die aber beide nach der Rückseite hin halbkreisförmig verlaufen. Der niedrigere Aufsatz ist jedenfalls nichts anderes als die Überwölbung



Abb. 25. Assyrische Lagerszene. Botta et Flandin, II, Taf. 146

der auf das Dach führenden Treppe, die noch heute auf den Dächern der besseren Häuser im Irak zu finden ist. Ob der höhere Aufsatz ebenso zu erklären ist, oder ob es, was mir wahrscheinlicher ist, als eine besondere Kammer aufzufassen ist, wird sich kaum sicher ausmachen lassen.

Bei den mancherlei Darstellungen von Feldlagern, die wir haben, (Patterson, Tafel 74/6 Sanherib vor Lachiš) fällt auf, daß der König auch im befestigten Feldlager ein solches festgefügtes Haus zur Verfügung hat, während seine Soldaten in Zelten kampieren.

Da ist es nur natürlich, daß auch der Gott, der das Heer ins Feld begleitet, ein solches festes Haus erhält, wenn man sich auf eine lange dauernde Belagerung einrichten muß.

So ist das Kultgerät im Feldlager, das Abb .25 zeigt, zweifellos als das Haus des Gottes zu betrachten. Es zeichnet sich vor allen anderen seinesgleichen aus durch die reiche Ausschmückung des Unterbaus und erinnert schon hierdurch an das Kultgerät von Boghazköi.

Man meint ja überhaupt in dem Kultgerät der Lagerszene geradezu eine Illustration vor sich zu haben zu dem was ich oben über den zwischen den beiden Berggipfeln heraufsteigenden Gott ausgeführt habe. Das ist nun zweifellos ein Zufall. Die aus dem Kultgerät der Feldlagerszene aufsteigende Gestalt ist wohl als die eines Orakel verkündenden Priesters aufzufassen. darauf weist schon der Redegestus hin. Daß aber ein enger Zusammenhang zwischen den Kultgeräten sowohl wie den zugrunde liegenden religiösen Anschauungen vorliegt, ist mir ganz zweifellos.

Ob meine oben gegebene Erklärung der Aufsätze auf dem Gerät von Boghazköi als Berggipfel richtig ist, mag die Zukunft lehren. Es scheint mir auch diskutierbar, die beiden Aufsätze ebenso aufzufassen wie die des assyrischen Lagerkultgeräts. Dann hätten wir in den beiden „Pfosten" die nebeneinander gestellten beiden Querschnitte der Überwölbungen der Treppenaufgänge zu sehen. Dann handelte es sich also auch hier um ein im Dienst der Orakelverkündung stehendes Kultgerät. Das würde gut zu dem passen, was ich oben in Abschnitt 7 ausgeführt habe.

Auf jeden Fall aber unterstützt die assyrische Variante des Kultgeräts meine Vermutung, daß auch die Lade Jahves aus diesem Vorstellungskreis zu verstehen ist.

2. Nach der formalen Seite hin ist ein interessantes Gegenstück zu dem Kultgerät von Boghazköi ein neues Fragment der arabisch-babylonischen Steinschalen von Bismaya, deren Kenntnis ich der Güte der Verwaltung des K. Osmanischen Museums in Konstantinopel verdanke (Abb. 26). Ein Versuch, das neue Fragment mit den bereits veröffentlichten zu kombinieren (Abb. 27 nach einer Zeichnung von Frl. Seidel), zeigt, daß auch dieses Gerät offenbar im Mittelpunkt einer Kultszene steht. Es handelt sich wohl um

eine Prozession der königlichen Familie zu dem Heiligtum. Zwei Musikanten schreiten dem König und seinen beiden Söhnen voran.



Abb. 26. Nach Photographie aus Konstantinopel.



Abb. 27. Zeichnung nach Abb. 26 und Banks, Bismya S. 268.

Vor dem Heiligtum werden sie von zwei vornehmen Priestern empfangen. Auf dem Kultgerät scheinen Symbole zu stehen.

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

